محمد

من علم منقول من اسم مفعول من التفعيل لمن كثرت
خصاله الحميدة سمي به نبينا بالالهام من الله تعالى بذلك
قال الشيخ احمد ابن حجر وكما اشتمل نبينا على كمالات
المرسلين مع زيادة كذلك لفظ اسمه باعتبار
حساب مفرداته واجزائها على عدد المرسلين
اذ فيه ثلث ميمات فكل منها م ى م وسط ثانيه
ح او سط اخره دال وجملة حساب هذه الحروف
ثلثمائة واربعة عشر ... وضو 2 2

شرح العقايد للتفتازاني   شرح هداية الحكمة لملازاده

مسعود رومي

شرح آداب ... ملازاده ده بع المسعود

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
إلى آلاء ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
وكفى ١١٧٥

من جملة موقوفات المرحوم المبرور ...
هذا المجلد المشتمل على ثلث كتب شرح العقايد للعلامة سعد الدين وشرح ملازاده في الحكمة وشرح المسعودي
في آداب البحث على أولاد ... الأصلح فالأصلح وقفا صحيحا شرعيا تقبل
الله منه آمين يا مجيب السائلين

من كتب العبد الراجي إلى آلاء ربه ذي المواهب محمد المدعو بين الأكابر براغب عفي له

٧٨٤
١٩

T. C.
MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KÜTÜPHANESİ
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 640/1-3

RAGIP P.
Ka. N.
775

٧٧٧

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتوحد بجلال ذاته وكمال صفاته المتقدس
في نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماته
والصلوة على نبيه محمد المؤيد بساطع حججه
وواضح بيناته وعلى آله واصحابه هداة طريق
الحق وحماته وبعد فان مبنى علم الشرايع و
الاحكام واساس قواعد عقايد الاسلام
هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام
المنجي عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام
وان المختصر المسمى بالعقايد للشيخ الامام الهمام
قدوة علماء الاسلام نجم الملة والدين عمر
النسفي اعلى الله درجته في دار السلام يشتمل
من هذا الفن على غرر الفوايد ودرر الفرايد
في ضمن فصول هي للدين قواعد واصول واثناء
نصوص هي لليقين جواهر وفصوص مع غاية التنقيح

والتهذيب ونهاية من حسن التنظيم والترتيب
فحاولت ان اشرحه شرحا يفصل مجملاته ويبين معضلاته
وينشر مطوياته ويظهر مكنوناته مع توجيه للكلام في
التنقيح وتنبيه على المرام في التوضيح وتحقيق للمسائل
غب تقرير وتدقيق للدلايل اثر تحرير وتفسير للمقاصد
بعد تمهيد وتكثير للفوايد مع تجريد طاويا كشح المقال
عن الاطالة والاملال ومتجافيا عن طرفي الاقتصاد
الاطناب والاخلال والله الهادي الى سبيل الرشاد
والمسؤول لنيل العصمة والسداد وهو حسبي ونعم الوكيل
اعلم ان الاحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية
العمل ويسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد
ويسمى اصلية واعتقادية والعلم المتعلق بالاولى
يسمى علم الشرايع والاحكام لما انها لا تستفاد
الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق
الاحكام الا اليها وبالثانية علم التوحيد
والصفات لما ان ذلك اشهر مباحثه واشرف
مقاصده وقد كانت الاوايل من الصحابة والتابعين
رضوان الله عليهم اجمعين لصفاء عقايدهم
ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم وقرب العهد

برهانه ولقلة الوقايع والاختلافات وتمكنهم من المراجعة
الى الثقات مستغنين عن تدوين العلمين وترتيبهما
ابوابا وفصولا وتقرير مقاصدهما فروعا واصولا
الى ان حدثت الفتن بين المسلمين والبغي على ائمة الدين
وظهر اختلاف الاراء والميل الى البدع والاهواء وكثرت
الفتاوى والواقعات والرجوع الى العلماء في المهمات
فاشتغلوا بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط
وتمهيد القواعد والاصول وترتيب الابواب والفصول
وتكثير المسائل بادلتها وايراد الشبه باجوبتها وتعيين
الاوضاع والاصطلاحات وتبيين المذاهب و
الاختلافات وسموا ما يفيد معرفة الاحكام
العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه ومعرفة احوال
الادلة اجمالا في افادتها الاحكام باصول الفقه و
معرفة العقائد عن ادلتها بالكلام لان عنوان
مباحثه كان قولهم الكلام في كذا وكذا ولان
مسئلة الكلام كان اشهر مباحثه واكثرها نزاعا و
جدالا حتى ان بعض المتغلبة قتل كثيرا من اهل
الحق لعدم قولهم بخلق القرآن ولانه يورث
قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات والزام الخصوم

اثبات الاشعرية الكلام مخالف للسبقين من ان اثباته يعلم التوحيد والصفات

كالمنطق للفلسفة ولانه اول ما يجب من العلوم التي
انما تعلم وتتعلم بالكلام فاطلق عليه هذا الاسم لذلك
ثم خص به ولم يطلق على غيره تميزا ولانه انما يتحقق
بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين وغيره قد يتحقق
بالتامل ومطالعة الكتب ولانه اكثر العلوم خلافا
ونزاعا فيشتد افتقاره الى الكلام مع المخالفين والرد
عليهم ولانه لقوة ادلته صار كانه هو الكلام
دون ما عداه من العلوم كما يقال للاقوى من
الكلامين هذا هو الكلام ولانه لابتنائه على الادلة
القطعية المؤيد اكثرها بالادلة السمعية اشد العلوم
تاثيرا في القلب وتغلغلا فيه فسمي بالكلام المشتق
من الكلم وهو الجرح وهذا هو كلام القدماء ومعظم
خلافياته مع الفرق الاسلامية خصوصا المعتزلة لانهم
اول فرقة اسسوا قواعد الخلاف لما ورد به
ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة رضوان الله
عليهم اجمعين في باب العقائد وذلك ان رئيسهم
واصل بن عطاء اعتزل مجلس الحسن البصري
يقرر ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت
المنزلة بين المنزلتين فقال الحسن قد اعتزل عنا

التغير اي ان علاقة التسمية واحدة وان كان هذا العلم للمسلمين بازاء المنطق والفلسفة للحكماء ع

فسموا المعتزلة وهم سموا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد
لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على
الله تعالى ونفي الصفات عنه ثم انهم توغلوا في علم
الكلام وتشبثوا باذيال الفلاسفة في كثير من الاصول
وشاع مذهبهم فيما بين الناس الى ان قال الشيخ
ابو الحسن الاشعري لاستاده ابي علي الجبائي ما تقول
في ثلثة اخوة مات احدهم مطيعا والآخر عاصيا
والثالث صغيرا فقال ان الاول يثاب بالجنة
والثاني يعاقب بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب
قال الاشعري فان قال الثالث يا رب لم امتني
صغيرا ولم ابقيتني الى ان اكبر فاؤمن بك واطيعك
فادخل الجنة ماذا يقول الرب فقال يقول
الرب اني كنت اعلم منك انك لو كبرت لعصيت
فدخلت النار فكان الاصلح لك ان تموت صغيرا
قال الاشعري فان قال الثاني يا رب لم لم تمتني
صغيرا لئلا اعصي فلا ادخل النار ماذا يقول الرب
فبهت الجبائي وترك الاشعري مذهبه واشتغل
هو ومن تبعه بابطال راي المعتزلة واثبات ما
ورد به السنة ومضى عليه الجماعة فسموا اهل السنة والجماعة

ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية وخاض فيها الاسلاميون
حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة
فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها
فيتمكنوا من ابطالها وهلم جرا الى ان ادرجوا
فيه معظم الطبيعيات والالهيات وخاضوا في
الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا
اشتماله على السمعيات وهذا هو كلام المتاخرين
وبالجملة هو اشرف العلوم لكونه اساس الاحكام
الشرعية ورئيس العلوم الدينية وكون معلوماته
العقايد الاسلامية وغاية الفوز بالسعادات
الدينية والدنياوية وبراهينه الحجج القطعية المؤيد
اكثرها بالادلة السمعية وما نقل عن السلف من الطعن
فيه والمنع عنه فانما هو للمتعصب في الدين و
القاصر عن تحصيل اليقين والقاصد افساد عقايد
المسلمين والخايض فيما لا يفتقر اليه من غوامض
المتفلسفين والا فكيف يتصور المنع عما هو اصل
الواجبات واساس المشروعات ثم لما كان
مبنى الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على
وجود الصانع وتوحيده وصفاته وافعاله ثم منه الى

اى الكلام المدرج فيه معظم الطبيعيات والالهيات وبعض الرياضيات

سائر المسميات ناسب تصدير الكلام بالتنبيه على
وجود ما يشاهد من الاعيان والاعراض و
تحقق العلم بها ليتوسل بذلك الى معرفة ما هو المقصود الاهم
فقال **قال اهل الحق** وهو الحكم المطابق للواقع
يطلق على الاقوال والعقائد والاديان والمذاهب
باعتبار اشتمالها على ذلك ويقابله الباطل واما
الصدق فقد شاع في الاقوال خاصة ويقابله الكذب
وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر في الحق من جانب
الواقع وفي الصدق من جانب الحكم فمعنى صدق الحكم
مطابقته للواقع ومعنى حقيته مطابقة الواقع اياه
حقايق الاشياء ثابتة حقيقة الشيء وماهيته
ما به الشيء هو هو كالحيوان الناطق للانسان بخلاف مثل
الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه
فانه من العوارض وقد يقال ان ما به الشيء هو هو
باعتبار تحققه حقيقة وباعتبار تشخصه هوية ومع قطع
النظر عن ذلك ماهية والشيء عندنا الموجود والثبوت
والتحقق والوجود والكون الفاظ مترادفة معناها
بديهي التصور فان قيل فالحكم بثبوت حقايق الاشياء
يكون لغوا بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة قلنا المراد

ان ما نعتقده حقايق الاشياء ونسميه بالاسماء من الانسان
والفرس والسماء والارض امور موجودة في نفس الامر
كما يقال واجب الوجود موجود وهذا كلام مفيد
ربما يحتاج الى البيان ليس مثل قولك الثابت ثابت
ولا مثل قوله انا ابو النجم وشعري شعري على ما لا
يخفى وتحقيق ذلك ان الشيء قد يكون له اعتبارات
مختلفة يكون الحكم عليه بالشيء مفيدا بالنظر الى بعض
تلك الاعتبارات دون البعض كالانسان
اذا اخذ من حيث انه جسم ما كان الحكم عليه بالحيوان
مفيدا واذا اخذ من حيث انه حيوان ناطق كان
ذلك لغوا **والعلم بها** اي بالحقايق من تصوراتها
والتصديق بها وباحوالها **متحقق** وقيل المراد
العلم بثبوتها للقطع بانه لا علم بجميع الحقايق والجواب
ان المراد الجنس ردا على القائلين بانه لا ثبوت
لشيء من الحقايق ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم
ثبوتها **خلافا للسوفسطائية** فان منهم من ينكر
حقايق الاشياء ويزعم انها اوهام وخيالات
باطلة وهم العنادية ومنهم من ينكر ثبوتها ويزعم انها
تابعة للاعتقادات حتى ان اعتقدنا الشيء جوهرا

بجوهر او عرضا فعرض او قديما فقديم او حادثا فحادث
وهم العندية ومنهم من ينكر العلم بثبوت شي ولا ثبوته
ويزعم انه شاك وشاك في انه شاك وهلم جرا
وهم اللاادرية لنا تحقيقا انا نجزم بالضرورة بثبوت
بعض الاشيا بالعيان وبعضها بالبيان والزاما انه
ان لم يتحقق نفي الاشيا فقد ثبت وان تحقق فالنفي حقيقة
من الحقايق لكونه نوعا من الحكم فقد ثبت شي من الحقايق
فلم يصح نفيها على الاطلاق ولا يخفى انه انما يتم على
العنادية قالوا الضروريات منها حسيات والحس
قد يغلط كثيرا كالاحول يرى الواحد اثنين والصفراوي
يجد الحلو مرا ومنها بديهيات وقد يقع فيها اختلافات
ويعرض شبه يفتقر في حلها الى انظار دقيقة والنظريات
فرع الضروريات ففسادها فسادها ولهذا كثر فيها اختلافات
العقلاء قلنا غلط الحس في البعض لاسباب جزئية
لا ينافي الجزم بالبعض لانتفاء اسباب الغلط والاختلاف
في البديهي لعدم الالف او لخفاء في التصور لا ينافي
البداهة وكثرة الاختلاف لفساد الانظار لا ينافي
حقية بعض النظريات والحق انه لا طريق الى المناظرة
معهم خصوصا اللاادرية لانهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت به

مجهول بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا او يحترقوا
وسوفسطا اسم للحكمة المموهة والعلم المزخرف لان
سوفا معناه العلم والحكمة واسطا معناه المزخرف
والغلط ومنه اشتقت السفسطة كما اشتقت الفلسفة
من فيلاسوفا اي محب الحكمة ثم **اسباب العلم**
وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به
اي يتضح ويظهر ما يذكر ويمكن ان يعبر عنه موجودا
كان او معدوما فيشمل ادراك الحواس وادراك
العقل من التصورات والتصديقات اليقينية
وغير اليقينية بخلاف قولهم صفة توجب تمييزا لا يحتمل
النقيض فانه وان كان شاملا لادراك الحواس بناء
على عدم التقييد بالمعاني وللتصورات بناء على انها
لا نقايض لها على ما زعموا لكنه لا يشمل غير اليقينيات
من التصديقات هذا ولكن ينبغي ان يحمل التجلي
على الانكشاف التام الذي لا يشمل الظن لان
العلم عندهم مقابل للظن **للخلق** اي المخلوق من الملك
والانس والجن بخلاف علم الخالق تعالى فانه لذاته لا بسبب
من الاسباب **ثلثة الحواس السليمة والخبر
الصادق والعقل** بحكم الاستقراء ووجه الضبط

ان السبب ان كان من خارج فالخبر الصادق والا
فان كان آلة غير المدرك فالحواس والا فالعقل
فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى لانها
بخلقه وايجاده من غير تاثير للحاسة والخبر والعقل و
السبب الظاهري كالنار للاحراق هو العقل لا غير وانما
الحواس والاخبار آلات وطرق في الادراك والسبب
المفضي في الجملة بان يخلق الله تعالى العلم معه بطريق
جري العادة ليشمل المدرك كالعقل والآلة كالحس و
الطريق كالخبر لا ينحصر في الثلثة بل ههنا اشياء اخر
مثل الوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل بمعنى ترتيب
المبادي والمقدمات قلنا هذا على عادة المشايخ في
الاقتصار على المقاصد والاعراض عن تدقيقات
الفلاسفة فانهم لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة
عقيب استعمال الحواس الظاهرة التي لا شك فيها سواء كانت
من ذوي العقول او غيرهم جعلوا الحواس احد الاسباب
ولما كان معظم المعلومات الدينية مستفادا من الخبر
الصادق جعلوه سببا آخر ولما لم يثبت عندهم الحواس
الباطنة المسماة بالحس المشترك والوهم وغير ذلك ولم يتعلق
لهم غرض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والبديهيات

والنظريات وكان مرجع الكل الى العقل جعلوه سببا
ثالثا يفضي الى العلم بمجرد التفات او بانضمام حدس
او تجربة او ترتيب مقدمات فجعلوا السبب في العلم بان
لنا جوعا وعطشا وان الكل اعظم من الجزء وان نور
القمر مستفاد من الشمس وان السقمونيا مسهل وان
العالم حادث هو العقل وان كان في البعض باستعانة
من الحس **فالحواس** جمع حاسة بمعنى القوة الحساسة
خمس بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها
واما الحواس الباطنة التي تثبتها الفلاسفة فلا يتم
دلائلها على الاصول الاسلامية **السمع** وهي قوة
مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ يدرك
بها الاصوات بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية
الصوت الى الصماخ بمعنى ان الله تعالى يخلق الادراك
في النفس عند ذلك **والبصر** وهي القوة المودعة
في العصبتين المجوفتين اللتين يتلاقيان ثم يفترقان
فتتاديان الى العينين يدرك بها الاضواء والالوان
والاشكال والمقادير والحركات والحسن والقبح
وغير ذلك مما يخلق الله تعالى ادراكها في النفس
عند استعمال العبد تلك القوة **والشم** وهي قوة

مودعة في الزائدتين الناتئتين من مقدم الدماغ الشبيهتين
بحلمتي الثدي يدرك بها الروائح بطريق وصول الهواء
المتكيف بكيفية ذي رائحة الى الخيشوم والذوق وهي
قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان
يدرك الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية التي في الفم
بالمطعوم ووصولها الى العصب واللمس وهي قوة
منبثة في جميع البدن يدرك بها الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك عند التماس والاتصال
وبكل حاسة منها اي من الحواس الخمس
توقف اي يطلع على ما وضعت هي اي تلك
الحاسة له يعني ان الله سبحانه وتعالى قد خلق
كلا من الحواس لادراك اشياء مخصوصة كالسمع للاصوات
والذوق للطعوم والشم للروائح لا يدرك بها ما يدرك
بالحاسة الاخرى واما انه هل يجوز ذلك ففيه خلاف
والحق الجواز لما ان ذلك بمحض خلق الله تعالى من
غير تاثير للحواس فلا يمتنع ان يخلق عقيب صرف
الباصرة ادراك الاصوات مثلا فان قيل اليست
الذائقة تدرك حلاوة الشيء وحرارته معا قلنا لا
بل الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة باللمس الموجود

في الفم واللسان والخبر الصادق اي المطابق للواقع
فان الخبر كلام يكون لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة
فيكون صادقا او لا تطابقه فيكون كاذبا فالصدق
والكذب على هذا من اوصاف الخبر وقد يقالان
بمعنى الاخبار عن الشيء على ما هو به ولا على ما هو به اي
الاعلام بنسبة تامة تطابق الواقع او لا تطابقه فيكونان
من صفات المخبر فمن ههنا يقع في بعض الكتب المخبر
الصادق بالوصف وفي بعضها خبر الصادق بالاضافة
على نوعين احدهما الخبر المتواتر سمي بذلك لما
انه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالي وهو الخبر
الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم اي لا يجوز
العقل توافقهم على الكذب ومصداقه وقوع
العلم من غير شبهة وهو بالضرورة موجب
للعلم الضروري كالعلم بالملوك الخالية في الازمنة
الماضية والبلدان النائية يحتمل العطف على الملوك
وعلى الازمنة والاول اقرب وان كان ابعد
فههنا امران احدهما ان المتواتر موجب للعلم وذلك
بالضرورة فانا نجد من انفسنا العلم بوجود مكة و
بغداد وانه ليس الا بالاخبار والثاني ان العلم

اي على الوجه الذي هو متحقق به من الايجاب والسلب ه

النائية البعيدة من النأي وهو البعد ه

الحاصل به ضروري وذلك لانه يحصل للمستدل وغيره حتى
الصبيان الذين لا اهتداء لهم بطريق الاكتساب و
ترتيب المقدمات واما خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام
واليهود بتأبيد دين موسى عليه السلام فتواتره ممنوع فان قيل
خبر كل واحد لا يفيد الا الظن وضم الظن الى الظن لا
يوجب اليقين وايضا جواز كذب كل واحد يوجب
جواز كذب المجموع لانه نفس الاحاد قلنا ربما يكون
مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد كقوة الحبل المؤلف
من الشعرات فان قيل الضروريات لا يقع فيها
التفاوت ولا الاختلاف ونحن نجد العلم بكون الواحد
نصف الاثنين اقوى من العلم بوجود الاسكندر
والمتواتر قد انكر افادته العلم جماعة من العقلاء
كالسمنية والبراهمة قلنا ممنوع بل قد يتفاوت انواع
الضروري بواسطة التفاوت في الالف والعادة
والممارسة والاخطار بالبال وتصورات اطراف
الحكم وقد يختلف فيه مكابرة وعنادا كالسوفسطائية في
جميع الضروريات **و النوع الثاني خبر الرسول**
المؤيد اي الثابت رسالته **بالمعجزة** والرسول
انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام وقد

يشترط فيه الكتاب بخلاف النبي فانه اعم والمعجزة امر
خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى انه
رسول الله **وهو** اي خبر الرسول عليه السلام **يوجب**
العلم الاستدلالي اي الحاصل بالاستدلال اي النظر
في الدليل وهو الذي يمكن التوصل بصحيح النظر
فيه الى العلم بمطلوب خبري وقيل قول مؤلف
من قضايا يستلزم لذاته قولا آخر فعلى الاول الدليل
على وجود الصانع هو العالم وعلى الثاني قولنا العالم
حادث وكل حادث فله صانع واما قولهم الدليل هو
الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر فبالثاني
اوفق اما كونه موجبا للعلم فللقطع بان من اظهر الله
المعجزة على يده تصديقا له في دعوى الرسالة كان
صادقا فيما اتى به من الاحكام واذا كان صادقا
يقع العلم بمضمونها قطعا واما انه استدلالي فلتوقفه
على الاستدلال واستحضار انه خبر من ثبت رسالته
بالمعجزات وكل خبر هذا شانه فهو صادق ومضمونه
واقع **والعلم الثابت به** اي بخبر الرسول عليه السلام **يضاهي**
اي يشابه **العلم الثابت بالضرورة** كالمحسوسات
والبديهيات والمتواترات **في التيقن** اي عدم

احتمال النقيض **والثبات** اي عدم احتمال الزوال
بتشكيك المشكك فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم
الثابت والا لكان جهلا او ظنا او تقليدا فان قيل
هذا انما يكون في المتواتر فقط فيرجع الى القسم
الاول قلنا الكلام فيما علم انه خبر الرسول بان سمع
من فيه او تواتر عنه ذلك او بغير ذلك ان امكن
واما خبر الواحد فانما لم يفد العلم لعروض الشبهة في
كونه خبر الرسول فان قيل فاذا كان متواترا او مسموعا
من في رسول الله عليه السلم كان العلم الحاصل
ضروريا كما هو حكم سائر المتواترات والحسيات
لا استدلاليا قلنا العلم الضروري في المتواتر هو
العلم بكونه خبر الرسول عليه السلم لان هذا المعنى
هو الذي تواتر الاخبار به وفي المسموع من في
رسول الله صلى الله عليه وسلم هو ادراك الالفاظ
وكونها كلام الرسول صلى الله عليه وسلم والاستدلالي
هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله مثلا قوله عليه السلم
البينة على المدعي واليمين على من انكر علم بالتواتر
انه خبر الرسول عليه السلم وهو ضروري ثم علم منه انه
يجب ان يكون البينة على المدعي وهو استدلالي

فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم لا ينحصر في
النوعين بل قد يكون خبر الله تعالى او خبر الملك
او خبر اهل الاجماع او الخبر المقرون بما يرفع
احتمال الكذب كالخبر بقدوم زيد عند تسارع
قومه الى داره قلنا المراد خبر يكون سبب العلم
لعامة الخلق بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن
القراين المفيدة لليقين بدلالة العقل فخبر الله او
خبر الملك انما يكون مفيد العلم بالنسبة الى عامة
الخلق اذا وصل اليهم من جهة الرسول عليه السلم
فحكمه حكم خبر الرسول وخبر اهل الاجماع في حكم المتواتر
وقد يجاب بانه لا يفيد بمجرده بل بالنظر في الادلة
الدالة على كون الاجماع حجة قلنا وكذلك خبر الرسول
ولهذا جعل استدلاليا **واما العقل** وهو قوة للنفس
بها تستعد للعلوم والادراكات وهو المعنى بقولهم
غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الالات
وقيل جوهر تدرك به الغايبات بالوسائط و
المحسوسات بالمشاهدة **فهو سبب للعلم ايضا**
صرح بذلك لما فيه من خلاف السمنية في جميع النظريات
وبعض الفلاسفة في الالهيات بناء على كثرة الاختلاف

وتناقض الاراء والجواب ان ذلك لفساد النظر فلا
ينافي كون النظر الصحيح من العقل مفيدا للعلم على ان
ما ذكرتم استدلال بنظر العقل ففيه اثبات ما نفيتم
فيتناقض فان زعموا انه معارضة للفاسد بالفاسد
قلنا اما ان يفيد شيا فلا يكون فاسدا او لا يفيد فلا
يكون معارضة فان قيل كون النظر مفيدا للعلم ان
كان ضروريا لم يقع فيه خلاف كما في قولنا الواحد نصف
الاثنين وان كان نظريا لزم اثبات النظر بالنظر
وانه دور قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف اما لعناد
او لقصور في الادراك فان العقول متفاوتة
بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء واستدلال من
الاثار وشهادة من الاخبار والنظري قد يثبت
بنظر مخصوص لا يتعرض بالنظر كما يقال قولنا
العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث
العالم بالضرورة وليس ذلك لخصوصية هذا النظر
بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه فيكون كل نظر
صحيح مقرون بشرائطه مفيدا للعلم وفي تحقيق
هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب
وما يثبت منه اي من العلم الثابت بالعقل

بالبديهة اي باول التوجه من غير احتياج الى
التفكر **فهو ضروري كالعلم بان كل الشيء اعظم من
جزئه** فانه بعد تصور معنى الكل والجزء والاعظم لا
يتوقف على شيء ومن توقف فيه حيث زعم ان
جزء الانسان كاليد مثلا قد يكون اعظم فهو لم
يتصور معنى الكل والجزء **وما يثبت بالاستدلال**
اي النظر في الدليل سواء كان استدلالا من
العلة على المعلول كما اذا راى نارا فعلم ان
لها دخانا او من المعلول على العلة كما اذا
راى دخانا فعلم ان هناك نارا وقد يخص
الاول باسم التعليل والثاني بالاستدلال
فهو اكتسابي اي حاصل بالكسب وهو
مباشرة الاسباب بالاختيار كصرف العقل
والنظر في المقدمات في الاستدلاليات
والاصغاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك في الحسيات
فالاكتسابي اعم من الاستدلالي لانه الذي
يحصل بالنظر في الدليل فكل استدلالي
اكتسابي ولا عكس كالابصار الحاصل بالقصد
والاختيار واما الضروري فقد يقال في مقابلة

الاكتسابي ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق
وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر بما يحصل
بدون فكر ونظر في دليل فمن ههنا جعل بعضهم
العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا اي حاصلا بمباشرة
الاسباب بالاختيار وبعضهم ضروريا اي حاصلا
بدون الاستدلال فظهر انه لا تناقض في كلام
صاحب البداية حيث قال ان العلم الحادث
نوعان ضروري وهو ما يحدثه الله تعالى في نفس
العالم من غير كسبه واختياره كالعلم بوجوده و
تغير احواله واكتسابي وهو ما يحدثه الله تعالى فيه
بواسطة كسب العبد وهو مباشرة اسبابه واسبابه
ثلثة الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل
ثم قال والحاصل من نظر العقل نوعان ضروري
يحصل باول النظر من غير تفكر كالعلم بان الكل
اعظم من جزئه واستدلالي يحتاج فيه الى نوع
تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان
والالهام المفسر بالقاء معنى في القلب بطريق
الفيض ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء
عند اهل الحق حتى يرد به الاعتراض على حصر

سوى الاصطلاح انما يطلق على مثل فاعل وانا لا نعرض ولا نعرض ه

في التبصرة انه ليس من اسباب ...

الاسباب في الثلثة وكان الاولى ان يقول اسباب
العلم بالشيء الا انه حاول التنبيه على ان مرادنا
بالعلم والمعرفة واحد لا كما اصطلح عليه البعض من تخصيص
العلم بالمركبات او الكليات والمعرفة بالبسائط
او الجزئيات الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه
له ثم الظاهر انه اراد ان الالهام ليس سببا يحصل
به العلم لعامة الخلق ويصلح للالزام على الغير والا
فلا شك انه قد يحصل به العلم وقد ورد القول به
في الخبر وحكي عن كثير من السلف واما خبر الواحد
العدل وتقليد المجتهد فقد يفيدان الظن والاعتقاد
الجازم الذي يقبل الزوال فكأنه اراد بالعلم
ما لا يشملهما والا فلا وجه لحصر الاسباب في الثلثة
والعالم اي ما سوى الله تعالى من الموجودات
مما يعلم به الصانع يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض
وعالم النبات وعالم الحيوان الى غير ذلك
فيخرج صفات الله تعالى لانها ليست غير الذات
كما انها ليست عينها بجميع اجزائه من السموات
وما فيها ومن الارض وما عليها محدث اي
مخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد

اي الاعتقاد المطابق الجازم الثابت الذي لا يحتمل الزوال ه

خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم السموات
بموادها وصورها واشكالها وقدم العناصر بموادها
وصورها لكن بالنوع بمعنى انها لم تخل قط عن صورة
ثم اطلقوا القول بحدوث ما سوى الله تعالى لكن
بمعنى الاحتياج الى الغير لا بمعنى سبق العدم عليه
ثم اشار الى حدوث العالم بقوله اذ هو اي العالم
اعيان واعراض لانه ان قام بذاته فعين
والا فعرض وكل منهما حادث لما سنبين ولم يتعرض
له المصنف لان الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر
كيف وهو مقصور على المسائل دون الدلائل
فالاعيان ما اي ممكن يكون له قيام بذاته
بقرينة جعله من اقسام العالم ومعنى قيامه بذاته
عند المتكلمين ان يتحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شيء آخر
بخلاف العرض فان تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذي هو
موضوعه اي محله الذي يتقومه ومعنى وجود العرض
في الموضوع هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في
الموضوع ولهذا يمتنع الانتقال عنه بخلاف وجود
الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه امر ووجوده
في الحيز امر آخر ولهذا ينتقل عنه وعند الفلاسفة

معنى قيام الشيء بذاته استغناؤه عن محل يقومه ومعنى
قيامه بشيء آخر اختصاصه به بحيث يصير الاول نعتا و
الثاني منعوتا سواء كان متحيزا كما في سواد الجسم
او لا كما في صفات المجردات وهو اي ما له قيام
بذاته من العالم اما مركب من جزئين فصاعدا
وهو الجسم وعند البعض لا بد من ثلثة اجزاء
ليتحقق الابعاد الثلثة اعني الطول والعرض و
العمق وعند البعض من ثمانية ليتحقق تقاطع الابعاد
على زوايا قائمة وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى
الاصطلاح حتى يدفع بان لكل احد ان يصطلح على ما شاء
بل هو نزاع في ان المعنى الذي وضع لفظ الجسم
بازائه هل يكفي فيه التركب من جزئين ام لا
احتج الاولون بانه يقال لاحد الجسمين اذا زيد
عليه جزء واحد انه اجسم من الآخر فلولا ان مجرد
التركيب كاف في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء
ازيد في الجسمية وفيه نظر لانه افعل من الجسامة
بمعنى الضخامة وعظم المقدار يقال جسم الشيء اي
عظم فهو جسيم وجسام بالضم والكلام في الجسم الذي هو
اسم لا صفة او غير مركب كالجوهر يعني العين

الذي لا يقبل الانقسام لا فعلا ولا وهما ولا فرضا
وهو الجزء الذي لا يتجزى ولم يقل وهو الجوهر
احترازا عن ورود المنع فان ما لا يتركب لا ينحصر عقلا
في الجوهر بمعنى الجزء الذي لا يتجزى بل لا بد من ابطال
الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة ليتم
ذلك وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد اعني
الجزء الذي لا يتجزى وتركب الجسم انما هو من الهيولى
والصورة واقوى ادلة اثبات الجزء انه لو وضع
كرة حقيقية على سطح حقيقي لم تماسه الا بجزء غير منقسم اذ
لو ماسته بجزئين لكان فيها خط بالفعل فلم يكن كرة
حقيقية واشهرها عند المشايخ وجهان الاول انه
لو كان كل عين منقسما لا الى نهاية لم يكن الخردلة
اصغر من الجبل لان كل منهما غير متناهي الاجزاء
والعظم والصغر انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها وذلك
انما يتصور في المتناهي الثاني ان اجتماع اجزاء الجسم ليس
لذاته والا لما قبل الافتراق فان الله تعالى قادر على
ان يخلق الافتراق الى الجزء الذي لا يتجزى لان
الجزء الذي تنازعنا فيه ان امكن افتراقه لزم قدرة
الله تعالى عليه دفعا للعجز وان لم يمكن ثبت المدعى

والكل ضعيف اما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة
وهو لا يستلزم ثبوت الجزء لان حلولها في المحل
ليس حلول السريان حتى يلزم من عدم انقسامها
عدم انقسام المحل واما الثاني والثالث فلان الفلاسفة
لا يقولون بان الجسم متألف من اجزاء بالفعل وانها
غير متناهية بل يقولون انه قابل لانقسامات غير متناهية
وليس فيه اجتماع اجزاء اصلا وانما العظم و
الصغر باعتبار المقدار القائم به والافتراق ممكن لا
الى نهاية فلا يستلزم الجزء واما ادلة النفي ايضا فلا
يخلو عن ضعف ولهذا مال الامام الرازي في هذه
المسئلة الى التوقف فان قيل هل لهذا الخلاف
ثمرة قلنا نعم في اثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من
ظلمات الفلاسفة مثل اثبات الهيولى والصورة
المؤدي الى قدم العالم ونفي حشر الاجساد وكثير من
اصول الهندسة المبني عليها دوام حركة السموات
وامتناع الخرق والالتيام عليها **والعرض ما لا يقوم
بذاته** بل بغيره بان يكون تابعا له في التحيز او مختصا
اختصاص الناعت والمنعوت على ما سبق لا بمعنى
انه لا يمكن تعقله بدون المحل على ما وهم فان ذلك

انما هو في بعض الاعراض ويحدث في الاجسام والجواهر
قيل هو من تمام التعريف احتراز عن صفات الله تعالى
كالالوان واصولها قيل السواد والبياض وقيل
الحمرة والخضرة والصفرة ايضا والبواقي بالتركيب
والاكوان وهي الاجتماع والافتراق والحركة
والسكون والطعوم وانواعها تسعة وهي المرارة
والحرافة والملوحة والعفوصة والحموضة والقبض
والحلاوة والدسومة والتفاهة ثم يحصل بحسب
التركيب انواع لا تحصى والروائح وانواعها كثيرة
وليست لها اسماء مخصوصة والاظهر ان ما عدا الاكوان
لا يعرض الا للاجسام واذا تقرر ان العالم اعيان و
اعراض والاعيان اجسام وجواهر فنقول الكل
حادث اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة
بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض
وبعضها بالدليل وهو طريان العدم كما في اضداد
ذلك فان القدم ينافي العدم لان القديم ان
كان واجبا لذاته فظاهر والا لزم استناده اليه
بطريق الايجاب اذ الصادر عن الشيء بالقصد
والاختيار يكون حادثا بالضرورة والمستند الى

القديم قديم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة
واما الاعيان فلانها لا تخلو عن الحوادث وكل
ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما المقدمة
الاولى فلانها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان
اما عدم الخلو عنهما فلان الجسم او الجوهر لا يخلو عن الكون
في حيز فان كان مسبوقا بكون آخر في ذلك
الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون
آخر في ذلك الحيز بل في حيز آخر فمتحرك وهذا معنى
قولهم الحركة كونان في آنين في مكانين والسكون
كونان في آنين في مكان واحد فان قيل يجوز
ان لا يكون مسبوقا بكون آخر اصلا كما في آن
الحدوث فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا قلنا
هذا المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى على
ان الكلام في الاجسام التي تعددت فيها الاكوان
وتجددت عليها الاعصار والازمان واما حدوثهما
فلانهما من الاعراض وهي غير باقية ولان ماهية
الحركة لما فيها من انتقال حال الى حال تقتضي
المسبوقية بالغير والازلية تنافيها ولان كل حركة
فهي على التقضي وعدم الاستقرار وكل سكون

فهو جائز الزوال لان كل جسم فهو قابل للحركة
بالضرورة وقد عرفت ان ما يجوز عدمه يمتنع قدمه
واما المقدمة الثانية فلان ما لا يخلو عن الحوادث
لو ثبت في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل
وهو محال وههنا ابحاث الاول انه لا دليل على
انحصار الاعيان في الجواهر والاجسام وانه
يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزا اصلا
كالعقول والنفوس المجردة التي يقول بها الفلاسفة
والجواب ان المدعى حدوث ما ثبت وجوده من
الممكنات وهو الاعيان المتحيزة والاعراض لان
ادلة وجود المجردات غير تامة على ما بين في المطولات
الثاني ان ما ذكر لا يدل على حدوث جميع الاعراض
اذ منها ما لم يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث
اضداده كالاعراض القائمة بالسماويات من
الاضواء والاشكال والامتدادات والجواب
ان هذا غير مخل بالغرض لان حدوث الاعيان
يستدعي حدوث الاعراض ضرورة انها لا تقوم
الا بها الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة
مخصوصة يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث

فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار
الوجود في ازمنة مقدرة غير متناهية في جانب
الماضي ومعنى ازلية الحركات الحادثة انه ما من حركة
الا وقبلها حركة اخرى لا الى بداية وهذا هو مذهب
الفلاسفة وهم يسلمون انه لا شيء من جزئيات الحركة
بقديم وانما الكلام في الحركة المطلقة والجواب انه
لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم
المطلق مع حدوث كل من الجزئيات الرابع
انه لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهي الاجسام
لان الحيز هو السطح الباطن من الحاوي المماس
للسطح الظاهر من المحوي والجواب ان الحيز عند
المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم وينفذ
فيه ابعاده ولما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان
المحدث لا بد له من محدث ضرورة امتناع ترجح
احد طرفي الممكن من غير مرجح ثبت ان له محدثا
والمحدث للعالم هو الله تعالى اي الذات
الواجب الوجود الذي يكون وجوده من ذاته ولا
يحتاج الى شيء اصلا اذ لو كان جائز الوجود لكان
من جملة العالم فلم يصلح محدثا للعالم ومبدأ له مع ان

العالم اسم لجميع ما يصلح علما على وجود مبدأ له وقريب
من هذا ما يقال ان مبدأ الممكنات باسرها لا بد ان
يكون واجبا اذ لو كان ممكنا كان من جملة الممكنات
فلم يكن مبدأ لها وقد يتوهم ان هذا دليل على وجود
الصانع من غير افتقار الى ابطال التسلسل وليس
كذلك بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل
وهو انه لو ترتبت سلسلة الممكنات لا الى نهاية لاحتاجت
الى علة وهي لا يجوز ان تكون نفسها ولا بعضها لاستحالة
كون الشيء علة لنفسه ولعلله بل خارجا عنها فيكون واجبا
وينقطع السلسلة ومن مشهور الادلة برهان التطبيق
وهو ان يفرض من المعلول الاخير الى غير النهاية جملة
ومما قبله بواحد مثلا الى غير النهاية جملة اخرى ثم
نطبق الجملتين بان نجعل الاول من الجملة الاولى
بازاء الاول من الجملة الثانية والثاني بالثاني
وهلم جرا فان كان بازاء كل واحد من الاولى واحد
من الثانية كان الناقص كالزائد وهو محال وان
لم يكن فقد وجد في الاولى ما لا يوجد بازائه شيء في
الثانية فينقطع الثانية ويتناهى ويلزم منه تناهي الاولى
لانها لا تزيد على الثانية الا بقدر متناه والزائد على

المتناهي بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة وهذا التطبيق انما
يمكن فيما دخل تحت الوجود دون ما هو وهمي محض
فانه ينقطع بانقطاع الوهم فلا يرد النقض بمراتب العدد
بان تطبق جملتان احدهما من الواحد لا الى نهاية
والثانية من الاثنين لا الى نهاية ولا بمعلومات الله تعالى
ومقدوراته فان الاولى اكثر من الثانية مع لاتناهيهما
وذلك لان معنى لا تناهي الاعداد والمعلومات و
المقدورات انها لا تنتهي الى حد لا يتصور فوقه آخر
لا بمعنى ان ما لا نهاية له يدخل في الوجود فانه محال
الواحد يعني ان صانع العالم واحد ولا يمكن ان
يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة
والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار
اليه بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وتقريره
انه لو امكن الهان لامكن بينهما التمانع بان يريد
احدهما حركة زيد والآخر سكونه لان كلا منهما في
نفسه امر ممكن وكذا تعلق الارادة بكل منهما اذ لا تضاد
بين الارادتين بل بين المرادين وحينئذ اما ان
يحصل الامران فيجتمع الضدان او لا فيلزم عجز احدهما
وهو امارة الحدوث والامكان لما فيه من شائبة

الى الاحتياج فالتعدد يستلزم لامكان التمانع المستلزم
للمحال فيكون محالا وهذا تفصيل ما يقال ان احدهما
ان لم يقدر على مخالفة الاخر لزم عجزه وان قدر لزم
عجز الاخر وبما ذكرنا يندفع ما يقال انه يجوز ان
يتفقا من غير تمانع او ان تكون المخالفة والممانعة غير
ممكن لاستلزامها المحال او ان يمتنع اجتماع الارادتين
كارادة الواحد حركة زيد وسكونه معا واعلم ان قوله تعالى
لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية والملازمة
عادية على ما هو اللائق بالخطابيات فان العادة
جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على
ما اشير اليه بقوله تعالى ولعلا بعضهم على بعض والا
فان اريد الفساد بالفعل اي خروجهما عن هذا النظام
المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزمه لجواز الاتفاق على
هذا النظام وان اريد امكان الفساد فلا دليل على
انتفائه بل النصوص شاهدة بطي السموات ورفع
هذا النظام فيكون ممكنا لا محالة لا يقال الملازمة قطعية
والمراد بفسادهما عدم تكونهما بمعنى انه لو فرض
صانعان لامكن بينهما تمانع في الافعال فلم يكن احدهما
صانعا فلم يوجد مصنوع لانا نقول امكان التمانع

لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم انتفاء الفساد
على انه يرد منع الملازمة ان اريد عدم التكون بالفعل
انتفاء اللازم ان اريد بالامكان فان قيل مقتضى كلمة لو ان
انتفاء الثاني في الماضي بسبب انتفاء الاول فلا يفيد الا الدلالة
على ان انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد
قلنا نعم بحسب اصل اللغة لكن قد يستعمل للاستدلال بانتفاء
الجزاء على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين زمان كما في
قوله لو كان العالم قديما لكان غير متغير والاية من هذا القبيل
وقد يشتبه على بعض الاذهان احد الاستعمالين بالاخر
فيقع الخبط القديم هذا تصريح بما علم التزاما اذ الواجب
لا يكون الا قديما اي لا ابتداء لوجوده اذ لو كان حادثا
مسبوقا بالعدم لكان وجوده من غيره ضرورة حتى وقع
في كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان لكنه
ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين وانما الكلام في التساوي
بحسب الصدق فان بعضهم على ان القديم اعم لصدقه على
صفات الواجب والاستحالة في تعدد الصفات القديمة
وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة وفي كلام بعض
المتأخرين كالامام حميد الدين الضرير رحمه الله ومن
تبعه تصريح بان الواجب الوجود لذاته هو الله وصفاته

واستدلوا على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بانه
لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائز العدم في نفسه فيحتاج
في وجوده الى مخصص فيكون محدثا اذ لا نعني بالحدوث
الا ما يتعلق وجوده بايجاد شيء آخر ثم اعترضوا بان
الصفات لو كانت واجبة لكانت باقية والبقاء معنى
فيلزم قيام المعنى بالمعنى فاجابوا بان كل صفة فهي باقية
ببقاء هو نفس تلك الصفة وهذا الكلام في غاية الصعوبة
فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد
والقول بامكان الصفات ينافي قولهم بان كل ممكن
فهو حادث فان زعموا انها قديمة بالزمان بمعنى
عدم المسبوقية بالعدم وهذا لا ينافي الحدوث الذاتي
بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول بما ذهب
اليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحدوث
الى الذاتي والزماني وفيه رفض لكثير من القواعد
وسيأتي لهذا زيادة تحقيق **الحي القادر العليم**
السميع البصير الشائي المريد لان بديهة العقل جازمة
بان محدث العالم على هذا النمط البديع والنظام المحكم
مع ما يشتمل عليه من الافعال المتقنة والنقوش
المستحسنة لا يكون بدون هذه الصفات على ان اضدادها

نقائص يجب تنزيه الله عنها وايضا قد ورد الشرع بها
وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك
بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع
وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه
ليس بعرض لانه لا يقوم بذاته بل يفتقر الى محل
يقومه فيكون ممكنا ولانه يمتنع بقاؤه والا لكان البقاء
معنى قائما به فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال لان
قيام العرض بالشيء معناه ان تحيزه تابع لتحيزه و
العرض لا تحيز له بذاته حتى يتحيز غيره بتبعيته وهذا
مبني على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وان
القيام معناه التبعية في التحيز والحق ان البقاء استمرار الوجود
وعدم زواله وحقيقته الوجود من حيث النسبة الى الزمان
الثاني ومعنى قولنا وجد فلم يبق انه حدث فلم يستمر
وجوده ولم يكن ثابتا في الزمان الثاني وان القيام
هو الاختصاص الناعت كما في اوصاف الباري تعالى
وان انتفاء الاجسام في كل آن ومشاهدة بقائها
بتجدد الامثال ليس ابعد من ذلك في الاعراض
نعم تمسكهم في قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة
وبطؤها ليس بتام اذ ليس هناك شيء هو حركة وآخر هو سرعة

او بطوء بل هناك حركة مخصوصة يسمى بالنسبة الى بعض الحركات
سريعة وبالنسبة الى البعض بطيئة وبهذا تبين ان ليس
السرعة والبطوء نوعين مختلفين من الحركة اذ الانواع
الحقيقية لا تختلف بالاضافات **ولا جسم** لانه متركب ومتحيز
وذلك امارة الحدوث **ولا جوهر** اما عندنا فلانه اسم
للجزء الذي لا يتجزى وهو متحيز وجزء من الجسم والله تعالى
متعال عن ذلك واما عند الفلاسفة فلانهم وان جعلوه
اسما للموجود لا في موضوع مجردا كان او متحيزا لكنهم
جعلوه من اقسام الممكن وارادوا به الماهية الممكنة التي
اذا كانت وجدت لا في موضوع واما ان اريد بهما القائم بذاته
والموجود لا في موضوع فانما يمتنع اطلاقهما على الصانع
من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادر الفهم الى
المركب والمتحيز وذهاب المجسمة والنصارى الى اطلاق
الجسم والجوهر عليه بالمعنى الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه
فان قيل فكيف صح اطلاق الموجود والواجب والقديم
ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع قلنا بالاجماع وهو من
الادلة الشرعية وقد يقال ان الله تعالى والواجب والقديم
الفاظ مترادفة والموجود لازم للواجب واذا ورد الشرع
باطلاق اسم بلغة فهو اذن باطلاق ما يرادفه من تلك اللغة

او من لغة اخرى او ما يلازم معناه وفيه نظر **ولا مصور**
اي ذي صورة وشكل مثل صورة انسان او فرس
لان ذلك من خواص الاجسام يحصل لها بواسطة
الكميات والكيفيات واحاطة الحدود والنهايات
ولا محدود اي ذي حد ونهاية **ولا معدود** اي
ذي عدد وكثرة يعني ليس محلا للكميات المتصلة كالمقادير
ولا المنفصلة كالاعداد وهو ظاهر **ولا متبعض ولا متجز**
اي ذي ابعاض واجزاء **ولا متركب** منها لما في
كل ذلك من الاحتياج المنافي للوجوب فماله اجزاء
يسمى باعتبار تالفه منها متركبا وباعتبار انحلاله اليها
متبعضا ومتجزيا **ولا متناه** لان ذلك من صفات
المقادير والاعداد **ولا يوصف بالماهية** اي المجانسة
للاشياء لان معنى قولنا ما هو من اي جنس هو والمجانسة
يوجب التمايز عن المتجانسات بفصول مقومة فيلزم
التركيب **ولا بالكيفية** من اللون والطعم والرائحة
والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغير ذلك
مما هو من صفات الاجسام وتوابع المزاج والتركيب
ولا يتمكن في مكان لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد
في بعد آخر متوهم او متحقق يسمونه المكان والبعد

عبارة عن امتداد قائم بالجسم او بنفسه عند القائلين
بوجود الخلاء والله تعالى منزه عن الامتداد والمقدار
لاستلزامه التجزي فان قيل الجوهر الفرد متحيز ولا
بعد فيه والا لكان متجزيا قلنا المتمكن اخص من المتحيز
لان الحيز هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد او غير ممتد
فما ذكر دليل على عدم التمكن في المكان واما الدليل على
عدم التحيز فهو انه لو تحيز فاما في الازل فيلزم قدم الحيز
او لا فيكون محلا للحوادث وايضا اما ان يساوي الحيز
او ينقص عنه فيكون متناهيا او يزيد عليه فيكون متجزيا
واذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لا علو ولا سفل
ولا غيرهما لانها اما حدود واطراف للامكنة او نفس
الامكنة باعتبار عروض الاضافة الى شيء **ولا يجري**
عليه زمان لان الزمان عندنا عبارة عن متجدد
يقدر به متجدد وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة والله
تعالى منزه عن ذلك واعلم ان ما ذكره في التنزيهات
بعضها مغني عن البعض الا انه حاول التفصيل والتوضيح
في ذلك قضاء لحق الواجب في باب التنزيه وردا على
المشبهة والمجسمة وساير فرق الضلال والطغيان بابلغ
وجه واكده فلم يبال بتكرير الالفاظ المترادفة والتصريح

واكده

بما علم بطريق الالتزام ثم ان مبنى التنزيه عما ذكرت على انها
تنافي وجوب الوجود لما فيها من شائبة الحدوث و
الامكان على ما اشرنا اليه لا على ما ذهب اليه المشايخ
من ان معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه ومعنى الجوهر
ما يتركب عنه غيره ومعنى الجسم ما يتركب هو عن غيره بدليل
قولهم هذا اجسم من ذلك وان الواجب لو تركب
فاجزاؤه اما ان تتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد
الواجب والا فيلزم النقص والحدوث وايضا اما ان
يكون على جميع الصور والاشكال والكيفيات فيلزم
اجتماع الاضداد او على بعضها وهي مستوية في افادة
المدح والنقص وفي عدم دلالة المحدثات عليه فيفتقر الى
الى مخصص ويدخل تحت قدرة الغير فيكون حادثا بخلاف
مثل العلم والقدرة فانها صفات كمال يدل المحدثات
على ثبوتها واضدادها صفات نقص لا دلالة على
ثبوتها لانها تمسكات ضعيفة توهن عقائد الطالبين
وتوسع مجال الطاعنين زعما منهم ان تلك المطالب
العالية مبنية على امثال هذه الشبه الواهية واحتج
المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية والصورة
والجوارح وبان كل موجودين فرضا لابد ان يكون احدهما

متصلا بالآخر مماسا له او منفصلا عنه مباينا في الجهة الله تعالى
ليس حالا ولا محلا للعالم فيكون مباينا في جهة فيتحيز
فيكون جسما او جزء جسم مصورا مماسيا والجواب
ان ذلك وهم محض وحكم على غير المحسوس بأحكام
المحسوس والادلة القطعية قائمة على التنزيهات
فيجب ان يفوض علم النصوص الى الله تعالى على ما هو دأب
السلف ايثارا للطريق الاسلم أو تأول تاويلات
صحيحة على ما اختار المتأخرون دفعا لمطاعن الجاهلين
وجذبا بضبع القاصرين سلوكا للسبيل الاحكم
ولا يشبهه شيء اي لا يماثله اما اذا اريد بالمماثلة
الاتحاد في الحقيقة فظاهر واما اذا اريد بها كون الشيئين
بحيث يسد احدهما مسد الآخر اي يصلح كل لما يصلح له
الآخر فلان شيئا من الموجودات لا يسد مسده في شيء
من الاوصاف فان أوصافه من العلم والقدرة وغير
ذلك اجل واعلى مما في المخلوقات بحيث لا مناسبة
بينهما قال في البداية ان العلم منا موجود وعرض
وعلم ومحدث وجائز الوجود ويتجدد في كل زمان
فلو اثبتنا العلم صفة لله تعالى لكان موجودا وقديما
وواجب الوجود ودائما من الازل الى الابد

بوجه ما فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه هذا كلامه وقد
صرح بان المماثلة عندنا انما تثبت بالاشتراك في
جميع الاوصاف حتى لو اختلفا في وصف واحد
انتفت المماثلة وقال الشيخ ابو المعين في التبصرة
انا نجد اهل اللغة لا يمتنعون من القول بان زيدا
مثل لعمرو في الفقه اذا كان يساويه فيه ويسده
مسده في ذلك الباب وان كان بينهما مخالفة
بوجوه كثيرة وما يقوله الاشعرية من انه لا مماثلة الا
بالمساواة في جميع الوجوه فاسد لان النبي
صلى الله عليه وسلم قال الحنطة بالحنطة مثلا بمثل
واراد الاستواء في الكيل لا غير وان تفاوت الوزن
وعدد الحبات والصلابة والرخاوة والظاهر انه
لا مخالفة لان مراد الاشعري المساواة في جميع الوجوه
فيما به المماثلة كالكيل مثلا وعلى هذا ينبغي ان يحمل
كلام البداية ايضا والا فاشتراك الشيئين في جميع
الاوصاف ومساواتهما في جميع الوجوه يرفع التعدد
فكيف يتصور التماثل **ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء**
لان الجهل بالبعض والعجز عن البعض نقص و
افتقار الى مخصص مع ان النصوص ناطقة بعموم العلم

وشمول القدرة وهو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير
لا كما يزعم الفلاسفة من انه لا يعلم الجزئيات ولا يقدر
على اكثر من واحد والدهرية انه لا يعلم ذاته والنظام
انه لا يقدر على خلق الجهل والقبح والبلخي انه لا يقدر
على مثل مقدور العبد وعامة المعتزلة انه لا يقدر على
نفس مقدور العبد **وله صفات** لما ثبت من انه
عالم قادر حي الى غير ذلك ومعلوم ان كلا من ذلك
يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب وليس الكل
الفاظا مترادفة وان صدق المشتق على شيء يقتضي
ثبوت مأخذ الاشتقاق له فثبت له صفة العلم
والقدرة والحيوة وغير ذلك لا كما يزعم المعتزلة
انه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له الى غير ذلك
فانه محال ظاهر بمنزلة قولنا اسود لا سواد له وقد
نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرهما ودل
صدور الافعال المتقنة على وجود علمه وقدرته لا
على مجرد تسميته عالما قادرا وليس النزاع في العلم
والقدرة التي هي من جملة الكيفيات والملكات لما صرح
به مشايخنا من ان الله تعالى حي وله حيوة ازلية ليست
بعرض ولا يستحيل البقاء والله تعالى عالم وله علم ازلي

شامل ليس بعرض ولا يستحيل البقاء ولا ضروري ولا
مكتسب وكذا في سائر الصفات بل النزاع في انه كما
ان للعالم منا علما هو عرض قائم به زائد عليه حادث
فهل لصانع العالم علم هو صفة ازلية قائمة به زائدة
عليه وكذا جميع الصفات فانكره الفلاسفة والمعتزلة
وزعموا ان صفاته عين ذاته بمعنى ان ذاته يسمى
باعتبار التعلق بالمعلومات عالما وبالمقدورات
قادرا الى غير ذلك فلا يلزم تكثر في الذات ولا
تعدد في القدماء والواجبات والجواب ما سبق
من ان المستحيل تعدد الذوات القديمة وهو غير
لازم ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة وحيوة وعالما
وحيا وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا للخلق و
كون الواجب غير قائم بذاته الى غير ذلك من
المحالات **ازلية** لا كما يزعم الكرامية من ان له
صفات لكنها حادثة لاستحالة قيام الحوادث
بذاته **قائمة بذاته** ضرورة انه لا معنى لصفة الشيء
الا ما يقوم به لا كما يزعم المعتزلة من انه متكلم بكلام
هو قائم بغيره لكن مرادهم نفي كون الكلام صفة
له لا اثبات كونه صفة له غير قائمة بذاته ولما

ولما تمسك المعتزلة بان في اثبات الصفات ابطال
التوحيد لما انها موجودات قديمة مغايرة لذات
الله تعالى فيلزم قدم غير الله تعالى وتعدد القدماء
بل تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الاشارة اليه
في كلام المتقدمين والتصريح في كلام المتأخرين
من ان واجب الوجود بالذات هو الله تعالى و
صفاته وقد كفرت النصارى باثبات ثلثة من
القدماء فما بال الثمانية او اكثر اشار الى الجواب
بقوله **وهي لا هو ولا غيره** يعني ان صفات الله تعالى
ليست عين الذات ولا غير الذات فلا يلزم قدم
الغير ولا تكثر القدماء والنصارى وان لم يصرحوا
بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك لانهم اثبتوا الاقانيم
الثلثة التي هي الوجود والعلم والحيوة وسموها الاب
والابن وروح القدس وزعموا ان اقنوم
العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلم فجوزوا
الانفكاك والانتقال فكانت ذواتا متغايرة
ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير
بمعنى جواز الانفكاك للقطع بان مراتب الاعداد
من الواحد والاثنين والثلثة الى غير ذلك متعددة

الاقانيم الاصول الواحد اقنوم كاجسام ونحوه صحاح

متكثرة مع ان البعض جزء من البعض والجزء لا يغاير
الكل وايضا لا يتصور نزاع من اهل السنة في
كثرة الصفات وتعددها متغايرة كانت او غير متغايرة
فالاولى ان يقال المستحيل تعدد ذوات قديمة
لا ذات وصفات وان لا يجترأ على القول بكون
الصفات واجب الوجود لذاتها بل يقال هي واجبة
لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها اعني ذات الله تعالى
وتقدس ويكون هذا مراد من قال الواجب الوجود
لذاته هو الله تعالى وصفاته يعني انها واجبة لذات
الواجب تعالى وتقدس واما في نفسها فهي ممكنة
ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائما بذات
القديم واجبا له غير منفصل عنه فليس كل قديم الها
حتى يلزم من وجود القدماء وجود الالهة لكن ينبغي
ان يقال الله تعالى قديم بصفاته ولا يطلق القول
بالقدماء لئلا يذهب الوهم الى ان كلا منها قائم
بذاته موصوف بصفات الالوهية ولصعوبة هذا
المقام ذهب المعتزلة والفلاسفة الى نفي الصفات
والكرامية الى نفي قدمها والاشاعرة الى نفي غيريتها
وعينيتها فان قيل هذا في الظاهر رفع للنقيضين

ذ في الحقيقة جمع بينهما لان المفهوم من الشئ ان لم يكن
هو المفهوم من الآخر فهو غيره والا فعينه ولا يتصور
بينهما واسطة قلنا قد فسروا الغيرية بكون الموجودين
بحيث يقدر ويتصور وجود احدهما مع عدم الآخر
اى يمكن الانفكاك بينهما والعينية باتحاد المفهوم
بلا تفاوت اصلا فلا يكونان نقيضين بل يتصور بينهما
واسطة بان يكون الشئ بحيث لا يكون مفهومه مفهوم
الآخر ولا يوجد بدونه كالجزء مع الكل والصفة مع
الذات وبعض الصفات مع البعض فان ذات
الله تعالى وصفاته ازلية والعدم على الازلى محال
والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤ
بدونه اذ هو منها فعدمها عدمه ووجودها وجوده
بخلاف الصفات المحدثة فان قيام الذات بدون
تلك الصفة المعينة متصور فيكون غير الذات
كذا ذكروه وفيه نظر لانهم ان ارادوا صحة
الانفكاك من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع
والعرض مع المحل اذ لا يتصور وجود العالم مع
عدم الصانع لاستحالة عدمه ولا وجود العرض
كالسواد مثلا بدون المحل وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة

اتفاقا وان اكتفوا بجانب واحد لزمت المغايرة بين
الجزء والكل وكذا بين الذات والصفة للقطع بجواز
وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة وما
ذكر من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر
الفساد ولا يقال المراد امكان تصور وجود كل منهما
مع عدم الآخر ولو بالفرض وان كان محالا والعالم
قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع
بخلاف الجزء مع الكل فانه كما يمتنع وجود العشرة بدون
الواحد يمتنع وجود الواحد من العشرة بدون العشرة
اذ لو وجد لما كان واحدا من العشرة والحاصل ان
وصف الاضافة معتبر وامتناع الانفكاك حينئذ ظاهر
لانا نقول قد صرحوا بعدم المغايرة بين الصفات
بناء على انها لا يتصور عدمها لكونها ازلية مع القطع
بانه يتصور وجود البعض كالعلم مثلا ثم يطلب
البعض الآخر فعلم انهم لم يريدوا هذا المعنى مع
انه لا يستقيم فى العرض مع المحل ولو اعتبر وصف
الاضافة لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين
كالاب والابن وكالاخوين وكالعلة والمعلول
بل بين الغيرين لان الغير من الاسماء الاضافية

[illegible] بحسب فان قيل لم لا يجوز ان يكون مرادهم انها لا هو
بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما هو حكم سائر المحمولات
بالنسبة الى موضوعاتها فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود
ليصح الحمل والتغاير بحسب المفهوم ليفيد كما في قولنا الانسان
كاتب بخلاف قولنا الانسان حجر فانه لا يصح وقولنا الانسان
انسان فانه لا يفيد قلنا لان هذا انما يصح في مثل العالم و
القادر بالنسبة الى الذات لا في مثل العلم والقدرة مع ان
الكلام فيه ولا في الاجزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة
واليد من زيد وذكر في التبصرة ان كون الواحد من العشرة
واليد من زيد غيره مما لم يقل به احد من المتكلمين سوى جعفر بن
حارث وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك
من جهالاته وهذا لان العشرة اسم لجميع الافراد ومتناول
لكل فرد مع اغياره فلو كان الواحد غيرها لصار غير
نفسه لانه من العشرة وان يكون العشرة بدونه وكذا لو
كان يد زيد غيره لكان اليد غير نفسها هذا كلامه ولا
يخفى ما فيه **وهي** اي صفاته الازلية **العلم** وهي صفة
ازلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها **والقدرة** وهي صفة
ازلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها **والحيوة** وهي صفة
ازلية توجب صحة العلم **والقوة** هي بمعنى القدرة **والسمع**

صفة تتعلق بالمسموعات **والبصر** وهي صفة تتعلق بالمبصرات
فتدرك ادراكا تاما لا على سبيل التخيل والتوهم ولا
على طريق تأثر حاسة ووصول هواء ولا يلزم من قدمهما
قدم المسموعات والمبصرات كما لا يلزم من قدم العلم
والقدرة قدم المعلومات والمقدورات لانها صفات
قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث **والارادة والمشية**
وهما عبارتان عن صفة في الحي توجب تخصيص احد
المقدورين في احد الاوقات بالوقوع مع استواء
نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم تابعا للوقوع وفيما
ذكر تنبيه على الرد على من زعم ان المشية قديمة والارادة
حادثة قائمة بذات الله تعالى وعلى من زعم ان معنى
ارادة الله تعالى فعله انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب
ومعنى ارادته فعل غيره انه آمر به كيف وقد امر كل
مكلف بالايمان وسائر الواجبات ولو شاء لوقع
والفعل والتخليق عبارة عن صفة ازلية تسمى
التكوين وسيجي تحقيقه وعدل عن لفظ الخلق لشيوع
استعماله في المخلوق **والترزيق** وهو تكوين مخصوص
صرح به اشارة الى ان مثل التخليق والتصوير والترزيق
والاحياء والاماتة وغير ذلك مما اسند الى الله تعالى

كل منهما راجع الى صفة حقيقية ازلية قايمة بالذات هي التكوين
لا كما زعم الاشعري من انها اضافات وصفات للافعال
والكلام وهو صفة ازلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن
المركب من الحروف وذلك ان كل من يأمر وينهى ويخبر
يجد من نفسه معنى ثم يدل عليه بالعبارة او الكتابة او
الاشارة وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه
بل يعلم خلافه وغير الارادة لانه قد يأمر بما لا يريده كمن
امر عبده قصدا الى اظهار عصيانه وعدم امتثاله لاوامره
ويسمى هذا الكلام نفسيا على ما اشار اليه الاخطل بقوله شعر
ان الكلام لفي الفؤاد وانما ✱ جعل اللسان على الفؤاد دليلا
وقال عمر رضي الله عنه اني زورت في نفسي مقالة
وكثيرا ما تقول لصاحبك ان في نفسي كلاما اريد ان اذكره لك
والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وتواتر النقل
من الانبياء عليهم السلام انه متكلم مع القطع باستحالة التكلم
من غير ثبوت صفة الكلام فثبت ان لله تعالى صفات
ثمانية وهي العلم والقدرة والحيوة والسمع والبصر والارادة
والتكوين والكلام ولما كان في الثلثة الاخيرة زيادة نزاع
وخفاء كرر الاشارة الى اثباتها وقدمها وفصل الكلام بعض
التفصيل فقال وهو اي الله تعالى متكلم بكلام هو صفة له

ضرورة امتناع اثبات المشتق للشيء من غير قيام مأخذ
الاشتقاق به وفي هذا رد على المعتزلة حيث ذهبوا الى
انه متكلم بكلام هو قايم بغيره ليس صفة له ازلية ضرورة
امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ليس من جنس
الحروف والاصوات ضرورة انها اعراض حادثة مشروطة
حدوث بعضها بانقضاء البعض لان امتناع التكلم بالحرف
الثاني بدون انقضاء الحرف الاول بديهي وفي هذا رد
على الحنابلة والكرامية القائلين بان كلامه عرض من
جنس الاصوات والحروف ومع ذلك فهو قديم وهو
اي الكلام صفة اي معنى قايم بالذات منافية للسكوت
الذي هو ترك التكلم مع القدرة عليه والآفة التي هي
عدم مطاوعة الآلات اما بحسب الفطرة كما في الخرس
او بحسب ضعفها وعدم بلوغها حد القوة كما في الطفولية
فان قيل هذا انما يصدق على الكلام اللفظي دون
الكلام النفسي اذ السكوت والخرس انما ينافي التلفظ قلنا
المراد السكوت والآفة الباطنيان بان لا يدبر في نفسه
التكلم او لا يقدر على ذلك فكما ان الكلام لفظي ونفسي فكذا
ضده اعني السكوت والخرس والله تعالى متكلم آمر ناه مخبر
يعني انه صفة واحدة يتكثر الى الامر والنهي والخبر باختلاف

التعلقات كالعلم والقدرة وسائر الصفات فان كلا منها
واحدة قديمة والتكثر والحدوث انما هو في التعلقات
والاضافات لما ان ذلك اليق بكمال التوحيد ولانه
لا دليل على تكثر كل منها في نفسها فان قيل هذه اقسام للكلام
لا يعقل وجوده بدونها قلنا ممنوع بل انما يصير احد تلك
الاقسام عند التعلقات وذلك فيما لا يزال واما في الازل
فلا انقسام اصلا وذهب بعضهم الى انه في الازل خبر ومرجع
الكل اليه لان حاصل الامر اخبار عن استحقاق الثواب
على الفعل والعقاب على الترك والنهي على العكس
وحاصل الاستخبار الخبر عن طلب الاعلام وحاصل النداء
الخبر عن طلب الاجابة ورد بانا نعلم اختلاف هذه المعاني
بالضرورة واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد
فان قيل الامر والنهي بلا مامور ومنهي سفه وعبث والاخبار
في الازل بطريق المضي كذب محض يجب تنزيه الله تعالى
عنه قلنا ان لم يجعل كلامه في الازل امرا ونهيا وخبرا فلا
اشكال وان جعلناه فالامر في الازل لايجاب تحصيل
المامور به في وقت وجود المامور وصيرورته اهلا
لتحصيله فيكفي وجود المامور في علم الآمر كما اذا قدر الرجل
ابنا له فامره بان يفعل كذا بعد الوجود والاخبار بالنسبة

الى الازل لا يتصف بشيء من الازمنة اذ لا ماضي ولا
مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله تعالى لتنزهه عن الزمان
كما ان علمه ازلي لا يتغير بتغير الازمان ولما صرح بان
الكلام حاول التنبيه على ان القرآن ايضا قد يطلق
على هذا الكلام النفسي القديم كما يطلق على النظم المتلو
الحادث فقال **والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق**
وعقب القرآن بكلام الله تعالى لما ذكر المشايخ من انه
يقال القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقال
القرآن غير مخلوق لئلا يسبق الى الفهم ان المؤلف
من الاصوات والحروف قديم كما ذهبت اليه الحنابلة
جهلا وعنادا واقام غير المخلوق مقام غير الحادث تنبيها
على اتحادهما وقصدا الى جري الكلام على وفق الحديث
حيث قال عليه السلام القرآن كلام الله تعالى غير
مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم
وتنصيصا على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين
الفريقين وهو ان القرآن مخلوق او غير مخلوق ولهذا
يترجم المسألة بمسألة خلق القرآن وتحقيق الخلاف بيننا
وبينهم يرجع الى اثبات الكلام النفسي ونفيه والا فنحن
لا نقول بقدم الالفاظ والحروف وهم لا يقولون بحدوث

الكلام النفسي ودليلنا ما مر انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل
عن الانبياء انه متكلم ولا معنى له سوى انه متصف
بالكلام ويمتنع قيام اللفظي الحادث بذاته تعالى فتعين
النفسي القديم واما استدلالهم بان القرآن متصف
بما هو من صفات المخلوق وسمات الحدوث من
التاليف والتنظيم والانزال والتنزيل وكونه عربيا مسموعا
فصيحا معجزا الى غير ذلك فانما يقوم حجة على الحنابلة
لا علينا لانا قايلون بحدوث النظم وانما الكلام في
المعنى القديم والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكلما
ذهبوا الى انه متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف
في محالها او ايجاد اشكال الكتابة في اللوح المحفوظ
وان لم يقرأ على اختلاف بينهم وانت خبير بان المتحرك
من قامت به الحركة لا من اوجدها والا لصح اتصاف
الباري تعالى بالاعراض المخلوقة له تعالى عن ذلك
علوا كبيرا ومن اقوى شبه المعتزلة انكم متفقون
على ان القرآن اسم لما نقل الينا بين دفتي المصاحف
تواترا وهذا يستلزم كونه مكتوبا في المصاحف مقروا
بالالسن مسموعا بالآذان وكل ذلك من سمات
الحدوث بالضرورة فاشار الى الجواب بقوله

وهو اي القرآن الذي هو كلام الله تعالى **مكتوب
في مصاحفنا** اي باشكال الكتابة وصور الحروف
الدالة عليه **محفوظ في قلوبنا** اي بالالفاظ المخيلة
مقروء بالسنتنا بحروفه الملفوظة **مسموع باذاننا**
بتلك ايضا **غير حال فيها** اي مع ذلك ليس
حالا في المصاحف ولا في القلوب والالسنة والآذان
بل هو معنى قديم قايم بذات الله تعالى يلفظ ويسمع
بالنظم الدال عليه ويحفظ بالنظم المخيل ويكتب بنقوش
واشكال موضوعة للحروف الدالة عليه كما يقال
النار جوهر محرق يذكر باللفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم
منه كون حقيقة النار صوتا وحرفا وتحقيقه ان للشيء
وجودا في الاعيان ووجودا في الاذهان ووجودا
في العبارة ووجودا في الكتابة والكتابة تدل على العبارة
وهي على ما في الاذهان وهو على ما في الاعيان فحيث
يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كما في قولنا
القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقته الموجودة في الخارج
وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات
يراد به الالفاظ المنطوقة المسموعة كما في قولنا قرأت
نصف القرآن او المخيلة كما في قولنا حفظت القرآن

او الاشكال المتوشة كما في قولنا يحرم للمحدث مس
القرآن ولما كان دليل الاحكام الشرعية هو اللفظ
دون المعنى القديم عرفه ائمة الاصول بالمكتوب
في المصاحف المنقول بالتواتر وجعلوه اسما للنظم والمعنى
جميعا اي للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا لمجرد المعنى
واما الكلام القديم الذي هو صفة لله تعالى فذهب
الاشعري الى انه يجوز ان يسمع ومنعه الاستاد
ابو اسحق الاسفرايني وهو اختيار الشيخ ابي منصور
رحمه الله فمعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله يسمع ما
يدل عليه كما يقال سمعت علم فلان فموسى عليه السلم
سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى لكن لما كان بلا
واسطة الكتاب والملك خص باسم الكليم فان قيل
لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازا في
النظم المؤلف لصح نفيه عنه بان يقال ليس النظم المنزل
المعجز المفصل الى السور والآيات كلام الله تعالى و
الاجماع على خلافه وايضا المعجز المتحدى به هو كلام الله
حقيقة مع القطع بان ذلك انما يتصور في النظم المؤلف
المفصل الى السور اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة
قلنا التحقيق ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام

النفسي القديم ومعنى الاضافة كونه صفة له تعالى وبين
اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات
ومعنى الاضافة انه مخلوق لله تعالى ليس من
تأليفات المخلوقين فلا يصح النفي اصلا ولا يكون الاعجاز
والتحدي الا في كلام الله تعالى وما وقع في عبارة بعض
المشايخ انه مجاز فليس معناه انه غير موضوع للنظم المؤلف
بل ان الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم
بالنفس وتسمية اللفظ به ووضعه لذلك انما هو باعتبار
دلالته على المعنى فلا نزاع لهم في الوضع والتسمية وذهب
بعض المحققين الى ان المعنى في قول مشايخنا كلام الله تعالى
معنى قديم ليس في مقابلة اللفظ حتى يراد به مدلول اللفظ
ومفهومه بل في مقابلة العين والمراد به ما لا يقوم بذاته
كسائر الصفات ومرادهم ان القرآن اسم للفظ والمعنى
شامل لهما وهو قديم لا كما زعمت الحنابلة من قدم النظم
المؤلف المرتب الاجزاء فانه بديهي الاستحالة للقطع
بانه لا يمكن التلفظ بالسين من بسم الله الا بعد التلفظ بالباء
بل بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء
في نفسه كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتب الاجزاء
وتقدم البعض على البعض والترتيب انما يحصل في التلفظ

والقراءة لعدم مساعدة الآلة وهذا معنى قولهم المقروء
قديم والقراءة حادثة واما القائم بذات الله تعالى فلا
ترتب فيه حتى ان من سمع كلامه تعالى سمع غير مرتب
الاجزاء لعدم احتياجه الى الآلة هذا حاصل كلامه
وهو جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف من
الحروف المنطوقة او المخيلة المشروط وجود بعضها
بعدم البعض ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه
ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون
صور الحروف مخزونة مرتسمة في خياله بحيث اذا التفت
اليها كان كلاما مؤلفا من الفاظ مخيلة او نقوش مرتبة
واذا تلفظ كان كلاما مسموعا **والتكوين** وهو المعنى
الذي يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق والايجاد
والاحداث والاختراع ونحو ذلك ويفسر باخراج
المعدوم من العدم الى الوجود **صفة لله تعالى**
لاطباق العقل والنقل على انه خالق للعالم مكون له
وامتناع اطلاق الاسم المشتق على الشيء من غير ان يكون
مأخذ الاشتقاق وصفا له قائما به **ازلية** لوجوه
الاول انه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى لما مر الثاني
انه وصف ذاته في كلامه الازلي بانه الخالق فلو لم يكن

في الازل خالقا لزم الكذب او العدول الى المجاز اي الخالق
فيما يستقبل او القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة على انه
لو جاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق
كل ما يقدر هو عليه من الاعراض الثالث انه لو كان حادثا
فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم منه استحالة
تكون العالم مع انه مشاهد واما بدونه فيستغني الحادث
عن المحدث والاحداث وفيه تعطيل الصانع الرابع
لو حدث لحدث اما في ذاته فيصير محلا للحوادث او
في غيره كما ذهب اليه ابو الهذيل من ان تكوين كل جسم
قائم به فيكون كل جسم خالقا ومكونا لنفسه ولا خفاء في
استحالته ومبنى هذه الادلة على ان التكوين صفة حقيقية
كالعلم والقدرة والمحققون من المتكلمين على انه من الاضافات
والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع تعالى وتقدس
قبل كل شيء ومعه وبعده ومذكورا بالسنتنا ومعبودا لنا
ومميتا ومحييا ونحو ذلك والحاصل في الازل هو مبدأ
التخليق والترزيق والاماتة والاحياء وغير ذلك ولا
دليل على كونه صفة اخرى سوى القدرة والارادة
فان القدرة وان كانت نسبتها الى وجود المكون وعدمه
على السواء لكن مع انضمام الارادة يتخصص احد الجانبين

ولما استدل القائلون بحدوث التكوين بانه لا يتصور بدون المكوّن كالضرب بدون المضروب فلو كان قديما لزم قدم المكونات وهو محال اشار الى الجواب بقوله وهو اى التكوين تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه لا فى الازل بل لوقت وجوده على حسب علمه وارادته فالتكوين باق ازلا وابدا والمكوّن حادث بحدوث التعلق كما فى العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة التى لا يلزم من قدمها قدم متعلقاتها لكون تعلقاتها حادثة وهذا تحقيق ما يقال ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله او صفة من صفاته لزم تعطيل الصانع واستغناء الحوادث عن الموجد وهو محال وان تعلق فاما ان يستلزم ذلك قدم ما يتعلق وجوده به فيلزم قدم العالم وهو باطل او لا فليكن التكوين ايضا قديما مع حدوث المكوّن المتعلق به وما يقال من ان القول بتعلق وجود المكوّن بالتكوين قول بحدوثه اذ القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير والحادث ما يتعلق وجوده به ففيه نظر لان هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما يقول به الفلاسفة واما عند المتكلمين فالحادث ما لوجوده بداية اى يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه

ومجرد تعلق وجوده بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى لجواز ان يكون محتاجا الى الغير صادرا عنه دائما بدوامه كما ذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات كالهيولى مثلا نعم اذا اثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختيار دون الايجاب بدليل لا يتوقف على حدوث العالم كان القول بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولا بحدوثه ومن ههنا يقال ان التنصيص على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد على من زعم قدم بعض الاجزاء كالهيولى والا فهم انما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم تكونه بالغير والحاصل انا لا نسلم انه لا يتصور التكوين بدون وجود المكوّن وان وزانه معه وزان الضرب مع المضروب فان الضرب صفة اضافية لا يتصور بدون المضافين اعنى الضارب والمضروب والتكوين صفة حقيقية هى مبدأ الاضافة التى هى اخراج المعدوم من العدم الى الوجود لا عينها حتى لو كانت عينها على ما وقع فى عبارة المشايخ لكان القول بتحققها بدون المكوّن مكابرة وانكارا للضرورى فلا يندفع بما يقال من ان الضرب عرض مستحيل البقاء فلا بد لتعلقه بالمفعول ووصول

[illegible] وجود المفعول معه اولو تأخر لانعدم وهو كلام
في فعل الباري فانه ازلي واجب الدوام يمتنع الى وقت وجود
المفعول **وهو غير المكون عندنا** لان الفعل يغاير
المفعول بالضرورة كالضرب مع المضروب والاكل
مع المأكول ولانه لو كان نفس المكون لزم ان يكون المكون
مكونا مخلوقا بنفسه ضرورة انه مكون بالتكوين الذي هو
عينه فيكون قديما مستغنيا عن الصانع وهو محال وان
لا يكون للخالق تعلق بالعالم سوى انه اقدم منه وقادر
عليه من غير صنع وتاثير فيه ضرورة تكونه بنفسه وهذا لا يوجب
كونه خالقا والعالم مخلوقا فلا يصح القول بانه خالق العالم
وصانعه هذا خلف وان لا يكون الله تعالى مكونا للاشياء
ضرورة انه لا معنى للمكون الا من قام به التكوين والتكوين
اذا كان عين المكون لا يكون قائما بذات الله تعالى
وان يصح القول بان خالق سواد هذا الحجر اسود وهذا
الحجر خالق للسواد اذ لا معنى للخالق والاسود الا من
قام به الخلق والسواد وهما واحد ومحلهما واحد وهذا
كله تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل ضروريا لكنه ينبغي
للعاقل ان يتأمل في امثال هذه المباحث ولا ينسب
الى الراسخين من علماء الاصول ما يكون استحالته

بديهية ظاهرة على من له ادنى تمييز بل يطلب لكلامه محملا يصلح
محلا لنزاع العلماء وخلاف العقلاء فان من قال التكوين
عين المكون اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا
الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين
والايجاد ونحو ذلك فهو امر اعتباري يحصل في العقل
من نسبة الفاعل الى المفعول ليس امرا محققا مغايرا
للمفعول في الخارج ولم يرد ان مفهوم التكوين هو بعينه
مفهوم المكون ليلزم المحالات وهذا كما يقال ان الوجود
عين الماهية في الخارج بمعنى انه ليس في الخارج للماهية
تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعا اجتماع
القابل والمقبول كالجسم والسواد بل الماهية اذا كانت
فكونها هو وجودها لكنهما متغايران في العقل بمعنى ان
للعقل ان يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس
فلا يتم ابطال هذا الرأي الا باثبات ان تكوين الاشياء
وصدورها عن الباري تعالى يتوقف على صفة حقيقية
قائمة بالذات مغايرة للقدرة والارادة والتحقيق ان
تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت
وجوده اذا نسب الى القدرة يسمى ايجابا له واذا نسب
الى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك فحقيقته

لكون الذات بحيث تتعلق قدرته بوجود المقدور لوقته
ثم يتحقق بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات
الافعال كالترزيق والتصوير والاحياء والاماتة وغير
ذلك الى ما لا يكاد يتناهى واما كون كل من ذلك صفة
حقيقية ازلية فمما تفرد به بعض علماء ما وراء النهر وفيه تكثير
للقدماء جدا وان لم تكن متغايرة والاقرب ما ذهب اليه
المحققون منهم وهو ان مرجع الكل الى التكوين فانه
ان تعلق بالحيوة سمي احياء وبالموت اماتة وبالصورة
تصويرا وبالرزق ترزيقا الى غير ذلك فالكل تكوين
وانما الخصوص بخصوصية التعلقات **والارادة صفة
لله تعالى ازلية قائمة بذاته** كرر ذلك تاكيدا وتحقيقا
لاثبات صفة قديمة لله تعالى تقتضي تخصيص المكونات
بوجه دون وجه في وقت دون وقت لا كما زعمت
الفلاسفة من انه تعالى موجب بالذات لا فاعل
بالارادة والاختيار والنجارية من انه مريد بذاته لا
بصفته وبعض المعتزلة من انه مريد بارادة حادثة لا في
محل والكرامية من ان ارادته حادثة في ذاته والدليل
على ما ذكرنا الآيات الناطقة باثبات صفة الارادة
والمشية لله تعالى مع القطع بلزوم قيام صفة الشي به

وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وايضا نظام العالم
ووجوده على الوجه الاوفق الاصلح دليل على كون صانعه
قادرا مختارا وكذا حدوثه اذ لو كان صانعه موجبا بالذات
لزم قدمه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة
ورؤية الله تعالى بمعنى الانكشاف التام بالبصر وهو
معنى اثبات الشي كما هو بحاسة البصر وذلك انا اذا
نظرنا الى البدر ثم غمضنا العين فلا خفاء في انه وان كان
منكشفا لدينا في الحالين لكن انكشافه حال النظر اليه اتم
واكمل ولنا بالنسبة اليه حينئذ حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية
جائزة في العقل بمعنى ان العقل اذا خلي ونفسه لم يحكم
بامتناع رؤيته ما لم يقم له برهان على ذلك مع ان الاصل
عدمه وهذا القدر ضروري فمن ادعى الامتناع فعليه البيان
وقد استدل اهل الحق على امكان الرؤية بوجهين عقلي
وسمعي تقرير الاول انا قاطعون برؤية الاعيان و
الاعراض ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم
وعرض وعرض ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهي اما
الوجود او الحدوث او الامكان اذ لا رابع يشترك
بينهما والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم والامكان
عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم ولا مدخل للعدم

العلة فيتعين الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره
فيصح ان يرى من حيث تحقق علة الصحة وهي الوجود
ويتوقف امتناعها على ثبوت كون شيء من خواص
الممكن شرطا او من خواص الواجب مانعا وكذا يصح
ان يرى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم
والروائح وغير ذلك وانما لا يرى بناء على ان الله تعالى
لم يخلق في الخلق رؤيتها بطريق جري العادة لا بناء على امتناع
رؤيتها وحين اعترض بان الصحة عدمية فلا تستدعي
علة ولو سلم فالواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات كالحرارة
بالشمس والنار فلا تستدعي علة مشتركة ولو سلم فالعدمي
يصلح علة للعدمي ولو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود بل
وجود كل شيء عينه اجيب بان المراد بالعلة متعلق الرؤية
والقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا ثم لا يجوز ان
يكون خصوصية الجسم او العرض لانا اول ما نرى شبحا
من بعيد انما ندرك منه هوية ما دون خصوصية جوهرية
او عرضية وانسانية او فرسية ونحو ذلك وبعد رؤيته
برؤية واحدة متعلقة بهويته قد نقدر على تفصيله الى
ما فيه من الجواهر والاعراض وقد لا نقدر فمتعلق الرؤية
هو كون الشيء له هوية ما وهو المعنى بالوجود واشتراكه

ضروري وفيه نظر لجواز ان يكون متعلق الرؤية هي الجسمية
وما يتبعها من الاعراض من غير اعتبار خصوصية وتقرير
الثاني ان موسى عليه السلم قد سأل الرؤية بقوله رب
ارني انظر اليك فلو لم يكن ممكنا لكان طلبها جهلا بما
يجوز في ذات الله تعالى وما لا يجوز او سفها وعبثا و
طلبا للمحال والانبياء عليهم السلم منزهون عن ذلك وان
الله تعالى قد علق الرؤية باستقرار الجبل وهو امر ممكن
في نفسه والمعلق بالممكن ممكن لان معناه الاخبار بثبوت
المعلق عند ثبوت المعلق به والمحال لا يثبت على شيء
من التقادير الممكنة وقد اعترض بوجوه اقواها ان سؤال
موسى عليه السلم كان لاجل قومه حيث قالوا لن نؤمن لك
حتى نرى الله جهرة فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه هو
وبانا لا نسلم ان المعلق به ممكن بل هو استقرار الجبل
حال تحركه وهو محال واجيب بان كلا من ذلك خلاف
الظاهر ولا ضرورة في ارتكابه على ان القوم ان كانوا
مؤمنين كفاهم قول موسى عليه السلم ان الرؤية ممتنعة
وان كانوا كفارا لم يصدقوه في حكم الله بالامتناع واياما
كان يكون السؤال عبثا والاستقرار حال التحرك
ايضا ممكن بان يقع السكون بدل الحركة وانما المحال

اجتماع الحركة والسكون **واجبة بالنقل وورد الدليل السمعي بايجاب**
رؤية المؤمنين الله تعالى في الدار الآخرة اما الكتاب
فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة واما السنة
فقوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة
البدر وهو مشهور رواه احد وعشرون من اكابر
الصحابة واما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجمعين على
وقوع الرؤية في الآخرة وان الآيات الواردة في
ذلك محمولة على ظواهرها ثم ظهرت مقالة المخالفين و
شاعت شبههم وتاويلاتهم واقوى شبههم من العقليات
ان الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة و
مقابلة من الرائي وثبوت مسافة بينهما بحيث لا يكون
في غاية القرب ولا في غاية البعد واتصال شعاع من
الباصرة بالمرئي وكل ذلك محال في حق الله تعالى
والجواب منع هذا الاشتراط واليه اشار بقوله **فيرى لا**
في مكان ولا على جهة من مقابلة او اتصال شعاع او ثبوت
مسافة بين الرائي وبين الله تعالى وقياس الغائب على
الشاهد فاسد وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله
تعالى ايانا وفيه نظر لان الكلام في الرؤية بحاسة البصر
فان قيل لو كان جائز الرؤية والحاسة سليمة لوجب ان يرى

والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وانه
سفسطة قلنا ممنوع فان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى
لا تجب عند اجتماع الشرائط ومن السمعيات قوله تعالى
لا تدركه الابصار والجواب بعد تسليم كون الابصار
للاستغراق وافادته عموم السلب لا سلب العموم وكون
الادراك هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه الاحاطة
بجوانب المرئي انه لا دلالة فيه على عموم الاوقات
والاحوال وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية اذ
لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها كالمعدوم لا يمدح
بعدم رؤيته لامتناعها وانما التمدح في ان يمكن رؤيته
ولا يرى للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء وان جعلنا الادراك
عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب
والحدود فدلالة الآية على جواز الرؤية بل تحققها
اظهر لان المعنى انه تعالى مع كونه مرئيا لا يدرك
بالابصار لتعاليه عن التناهي والاتصاف بالحدود
والجوانب ومنها ان الآيات الواردة في سؤال الرؤية
مقرونة بالاستعظام والاستنكار والجواب ان ذلك
لتعنتهم وعنادهم في طلبها لا لامتناعها والا لمنعهم
موسى عليه السلام عن ذلك كما فعل حين سألوا ان

يجعل لهم آلهة فقال بل انتم قوم تجهلون وهذا مشعر
بامكان الرؤية في الدنيا ولهذا اختلف الصحابة رضي الله
عنهم في ان النبي صلى الله عليه وسلم هل راى ربه
ليلة المعراج والاختلاف في الوقوع دليل الامكان
واما الرؤية في المنام فقد حكيت عن كثير من السلف
ولا خفاء في انها نوع مشاهدة يكون بالقلب دون
العين **والله تعالى خالق لافعال العباد من الكفر**
والايمان والطاعة والعصيان لا كما زعمت المعتزلة ان العبد
خالق لافعاله وقد كانت الاوائل منهم يتحاشون عن
اطلاق لفظ الخالق ويكتفون بلفظ الموجد والمخترع
ونحو ذلك وحين راى الجبائي واتباعه ان معنى
الكل واحد وهو المخرج من العدم الى الوجود تجاسروا على
اطلاق لفظ الخالق احتج اهل الحق بوجوه الاول ان
العبد لو كان خالقا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها ضرورة
ان ايجاد الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون الا كذلك
واللازم باطل فان المشي من موضع قد يشتمل على
سكنات متخللة وعلى حركات بعضها اسرع وبعضها
ابطأ ولا شعور للماشي بذلك وليس هذا ذهولا عن العلم
بل لو سئل لم يعلم وهذا في اظهر افعاله واما اذا تامل

في حركات اعضائه في المشي والاخذ والبطش ونحو
ذلك وما يحتاج اليه من تحريك العضلات وتمديد
الاعصاب ونحو ذلك فالامر اظهر الثاني النصوص
الواردة في ذلك كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون
اي عملكم على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف
الضمير او معمولكم على ان ما موصولة ويشمل الافعال لانا
اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى او للعبد لم نرد
بالفعل المعنى المصدري الذي هو الايجاد والايقاع بل
الايجاد والايقاع من الامور العدمية الاعتبارية فلا
يتعلق بها الخلق بل الحاصل بالمصدر الذي هو متعلق الايجاد
والايقاع اعني ما نشاهده من الحركات والسكنات
مثلا وللذهول عن هذه النكتة قد يتوهم ان الاستدلال
بالاية موقوف على كون ما مصدرية وكقوله تعالى خالق
كل شيء اي ممكن بدلالة العقل وفعل العبد شيء وكقوله
تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق في مقام التمدح بالخالقية
وكونها مناطا لاستحقاق العبادة لا يقال فالقائل بكون
العبد خالقا لافعاله يكون من المشركين دون الموحدين
لانا نقول الاشراك هو اثبات الشريك في الالوهية
بمعنى وجوب الوجود كما للمجوس او بمعنى استحقاق

العبادة كعبدة الاصنام والمعتزلة لا يثبتون ذلك
بل يجعلون خالقية العبد كخالقية الله لافتقاره الى
الاسباب والآلات التي هي بخلق الله تعالى الا ان
مشايخ ما وراء النهر قد بالغوا في تضليلهم في هذه المسئلة
حتى قالوا ان المجوس اسعد حالا منهم حيث لم يثبتوا الا
شريكا واحدا والمعتزلة اثبتوا شركاء لا تحصى واحتجت
المعتزلة بانا نفرق بالضرورة بين حركة الماشي وحركة
المرتعش وان الاولى باختياره دون الثانية وبانه
لو كان الكل بخلق الله تعالى لبطل قاعدة التكليف
والمدح والذم والثواب والعقاب وهو ظاهر
والجواب ان ذلك انما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي
الكسب والاختيار اصلا واما نحن فنثبته على ما نحققه ان شاء الله
تعالى وقد يتمسك بانه لو كان خالقا لافعال العباد
لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب والزاني
والسارق الى غير ذلك وهو جهل عظيم لان المتصف
بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من اوجده اولا يرون ان
الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض وسائر الصفات
في الاجسام ولا يتصف بذلك وربما يتمسك بقوله تعالى
فتبارك الله احسن الخالقين وانه تخلق من الطين كهيئة الطير

والجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير **وهي** اي افعال
العباد كلها **بارادته ومشيئته** قد سبق انهما عندنا عبارة
عن معنى واحد **وحكمه** لا يبعد ان يكون ذلك اشارة
الى خطاب التكوين **وقضيته** اي قضائه وهو عبارة
عن الفعل مع زيادة احكام لا يقال لو كان الكفر
بقضاء الله تعالى لوجب الرضا به لان الرضا بالقضاء واجب
واللازم باطل لان الرضا بالكفر كفر لانا نقول الكفر
مقضي لا قضاء والرضا انما يجب بالقضاء دون المقضي
وتقديره وهو تحديد كل مخلوق بحده الذي يوجد من
حسن وقبح ونفع وضر وما يحويه من زمان او مكان
وما يترتب عليه من ثواب او عقاب والمقصود تعميم
ارادة الله تعالى وقدرته لما مر من ان الكل بخلق الله
تعالى وهو يستدعي القدرة والارادة لعدم الاكراه
والاجبار فان قيل فيكون الكافر مجبورا في كفره و
الفاسق في فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة
قلنا انه تعالى اراد منهما الكفر والفسق باختيارهما فلا جبر
كما انه علم منه الكفر والفسق بالاختيار ولم يلزم تكليف
المحال والمعتزلة انكروا ارادة الله تعالى للشرور والقبائح
حتى انه اراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته لا كفره

ومعصية زعما منهم ان ارادة القبيح قبيحة كخلقه وايجاده ونحن نمنع ذلك بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به فعندهم يكون اكثر ما يقع من افعال العباد على خلاف ارادة الله تعالى وهذا شنيع جدا حكي عن عمرو بن عبيد انه قال ما الزمني احد مثل ما الزمني مجوسي كان معي في السفينة فقلت له لم لا تسلم فقال لان الله تعالى لم يرد اسلامي فاذا اراد اسلامي اسلمت فقلت للمجوسي ان الله تعالى يريد اسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك فقال المجوسي فانا اكون مع الشريك الاغلب وحكي ان القاضي عبد الجبار الهمداني دخل على الصاحب بن عباد وعنده الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني فلما راى الاستاذ قال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء والمعتزلة اعتقدوا ان الامر يستلزم الارادة والنهي عدم الارادة فجعلوا ايمان الكافر مرادا وكفره غير مراد ونحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مرادا ويؤمر به وقد يكون مرادا وينهى عنه لحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى او لانه لا يسأل عما يفعل الا ترى ان السيد اذا اراد ان يظهر على الحاضرين عصيان عبده يأمره بالشيء ولا يريده منه وقد يتمسك من

الجانبين بالآيات وباب التأويل مفتوح على الفريقين **وللعباد افعال اختيارية يثابون بها** ان كانت طاعة **ويعاقبون عليها** ان كانت معصية لا كما زعمت الجبرية انه لا فعل للعبد اصلا وان حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة عليها ولا قصد ولا اختيار وهذا باطل لانا نفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش ونعلم ان الاول باختياره دون الثاني ولانه لو لم يكن للعبد فعل اصلا لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله ولا اسناد الافعال التي تقتضي سابقة القصد والاختيار اليه على سبيل الحقيقة مثل صلى وصام وكتب بخلاف مثل طال الغلام واسود لونه والنصوص القطعية تنفي ذلك كقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون وقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر الى غير ذلك فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى وارادته الجبر لازم قطعا لانهما اما ان يتعلقا بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع ولا اختيار مع الوجوب والامتناع قلنا يعلم ويريد ان العبد يفعله او يتركه بالاختيار فلا اشكال فان قيل فيكون فعله الاختياري واجبا او ممتنعا وهذا ينافي الاختيار قلنا ممنوع فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا مناف

وايضا منقوض بافعال البارى فان قيل لا معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار الا كونه موجدا لافعاله بالقصد والارادة وقد سبق ان الله تعالى مستقل بخلق الافعال وايجادها ومعلوم ان المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين قلنا لا كلام فى قوة هذا الكلام ومتانته الا انه لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله تعالى وبالضرورة ان لقدرة العبد وارادته مدخلا فى بعض الافعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش احتجنا فى التفصى عن هذا المضيق الى القول بان الله تعالى خالق والعبد كاسب وتحقيقه ان صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل كسب وايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين فالفعل مقدور الله تعالى بجهة الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب وهذا القدر من المعنى ضرورى وان لم نقدر على ازيد من ذلك فى تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وايجاده مع ما للعبد فيه من القدرة والاختيار ولهم فى الفرق بينهما عبارات مثل ان الكسب ما وقع بآلة والخلق لا بآلة والكسب مقدور وقع فى محل قدرته والخلق لا فى محل قدرته والكسب لا يصح انفراد القادر به والخلق يصح فان قيل فقد اثبتم ما نسبتم

الى المعتزلة من اثبات الشركة قلنا الشركة ان يجتمع اثنان على شى وينفرد كل منهما بما هو له دون الآخر كشركاء القرية والمحلة وكما اذا جعل العبد خالقا لافعاله والصانع خالقا لسائر الاعراض والاجسام بخلاف ما اذا اضيف امر الى شيئين بجهتين مختلفتين كالارض تكون ملكا لله تعالى بجهة التخليق وللعباد بجهة ثبوت التصرف وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة الكسب فان قيل فكيف كان كسب القبيح قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم بخلاف خلقه قلنا لانه قد ثبت ان الخالق حكيم لا يخلق شيئا الا وله عاقبة حميدة وان لم نطلع عليها فجزمنا بان ما نستقبحه من الافعال قد يكون له فيها حكم ومصالح كما فى خلق الاجسام الخبيثة الضارة المؤلمة بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح فجعلنا كسبه للقبيح مع ورود النهى عنه قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب **والحسن منها** اى من افعال العباد وهو ما يكون متعلق المدح فى العاجل والثواب فى الآجل والاحسن ان يفسر بما لا يكون متعلقا للذم والعقاب ليشمل المباح اى ارادته من غير اعتراض **برضا الله تعالى** وهو ما يكون متعلق الذم فى العاجل والعقاب فى الآجل **والقبيح منها** وهو ما يكون متعلق الذم فى

العاجل والعقاب في الآجل ليس برضاه لا قبليه من
الاعتراض قال الله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر يعني ان
الارادة والمشية والتقدير يتعلق بالكل والرضا والمحبة
والامر لا يتعلق الا بالحسن دون القبيح والاستطاعة مع
الفعل خلافا للمعتزلة وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل
اشارة الى ما ذكره صاحب التبصرة من انها عرض يخلقه
الله تعالى في الحيوان يفعل به الافعال الاختيارية وهي علة
للفعل والجمهور على انها شرط لاداء الفعل لا علة وبالجملة هي
صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة
الآلات والاسباب فان قصد فعل الخير خلق الله تعالى
قدرة فعل الخير وان قصد فعل الشر خلق قدرة فعل الشر
فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب
ولهذا ذم الكافرين بانهم لا يستطيعون السمع واذا
كان الاستطاعة عرضا وجب ان تكون مقارنة للفعل
بالزمان لا سابقة عليه لما مر من امتناع بقاء الاعراض
فان قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع في امكان
تجدد الامثال عقيب الزوال فمن اين يلزم وقوع
الفعل بدون القدرة قلنا انما ندعي لزوم ذلك
اذا كانت القدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقة

واما اذا جعلتموها المثل المتجدد المقارن فقد اعترفتم
بان القدرة التي بها الفعل لا يكون الا مقارنة ثم ان
ادعيتم انه لا بد لها من امثال سابقة حتى لا يمكن الفعل
باول ما يحدث من القدرة فعليكم البيان واما ما يقال
لو فرضنا بقاء القدرة السابقة الى آن الفعل اما بتجدد
الامثال واما باستقامة بقاء الاعراض فان قالوا
بجواز وجود الفعل بها في الحالة الاولى فقد تركوا مذهبهم
حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة وان قالوا بامتناعه
لزم التحكم والترجيح بلا مرجح اذ القدرة بحالها لم تتغير
ولم يحدث فيها معنى لاستحالة ذلك على الاعراض فلم
صار الفعل بها في الحالة الثانية واجبا وفي الحالة الاولى
ممتنعا ففيه نظر لان القائلين بكون الاستطاعة قبل
الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية وبان كل
فعل يجب ان يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة حتى
يمتنع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة مع جميع
الشرائط ولا انه يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى
لانتفاء شرط او وجود مانع ويجب في الثانية لتمام الشرائط
مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالين على السواء
ومن ههنا ذهب بعضهم الى انه ان اريد بالاستطاعة

القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فالحق امتناع الفعل
والا فقبله واما امتناع بقاء الاعراض فمبني على مقدمات
صعبة البيان وهي ان بقاء الشيء امر محقق زايد عليه وانه
يمتنع قيام العرض بالعرض وانه يمتنع قيامهما معا بالمحل
ولما استدل القايلون بكون الاستطاعة قبل الفعل
بان التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة ان الكافر
مكلف بالايمان وتارك الصلوة مكلف بها بعد دخول
الوقت فلو لم تكن الاستطاعة متحققة لزم تكليف العاجز
وهو باطل اشار الى الجواب بقوله **ويقع هذا الاسم**
يعني لفظ الاستطاعة **على سلامة الاسباب والآلات والجوارح**
كما في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع
اليه سبيلا فان قيل الاستطاعة صفة المكلف وسلامة
الاسباب والآلات ليست صفة له فكيف يصح تفسيرها
بها قلت المراد سلامة اسبابه وآلاته والمكلف كما
يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك حيث يقال هو ذو
سلامة الاسباب الا انه لتركبه لا يشتق منه اسم فاعل
يحمل عليه بخلاف الاستطاعة **وصحة التكليف تعتمد هذه**
الاستطاعة التي هي سلامة الاسباب والآلات لا الاستطاعة
بالمعنى الاول فان اريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول

فلا نسلم استحالة تكليف العاجز وان اريد بالمعنى الثاني
فلا نسلم لزومه لجواز ان يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب
والآلات وان لم يحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل
وقد يجاب بان القدرة صالحة للضدين عند ابي حنيفة رحمه الله
حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر هي بعينها القدرة التي
يصرف الى الايمان لا اختلاف الا في التعلق وهو لا يوجب
الاختلاف في نفس القدرة فالكافر قادر على الايمان المكلف
به الا انه صرف قدرته الى الكفر وضيع باختياره صرفها
الى الايمان فاستحق الذم والعقاب ولا يخفى ان في هذا
الجواب تسليما لكون القدرة قبل الفعل لان القدرة على
الايمان في حال الكفر يكون قبل الايمان لا محالة فان اجيب
بان المراد ان القدرة وان صلحت للضدين لكنها من
حيث التعلق باحدهما لا يكون الا معه حتى ان ما يلزم مقارنتها
للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها للترك
هي القدرة المتعلقة به واما نفس القدرة فقد يكون متقدمة
متعلقة بالضد قلنا هذا مما لا يتصور فيه نزاع بل هو لغو
من الكلام فليتأمل **ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه**
سواء كان ممتنعا في نفسه كجمع الضدين او ممكنا كخلق الجسم
واما ما يقع بناء على ان الله تعالى علم خلافه او اراد خلافه

كايمان الكافر وطاعة العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف
لكونه مقدور المكلف بالنظر الى نفسه ثم عدم التكليف بما ليس
في الوسع متفق عليه لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
والامر في قوله تعالى انبؤني باسماء هؤلاء للتعجيز دون التكليف
وقوله تعالى حكاية ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ليس المراد
بالتحميل هو التكليف بل ايصال ما لا يطاق من العوارض
اليهم وانما النزاع في الجواز فمنعه المعتزلة بناء على القبح العقلي
وجوزه الاشعري لانه لا يقبح من الله شيء وقد يستدل
بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها على نفي الجواز وتقريره
انه لو كان جائزا لما لزم من فرض وقوعه محال ضرورة
ان استحالة اللازم يوجب استحالة الملزوم تحقيقا لمعنى
اللزوم لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى وهو محال
وبعده نكتة في بيان استحالة كل ما تعلق علم الله تعالى او
ارادته واخباره بعدم وقوعه وحلها انا لا نسلم ان كل ما
يكون ممكنا في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال وانما يجب
ذلك لو لم يعرض له الامتناع بالغير والا لجاز ان يكون
لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير الا ترى ان الله تعالى
لما اوجد العالم بقدرته واختياره فعدمه ممكن في نفسه مع انه
يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال

والحاصل ان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر
الى ذاته واما بالنظر الى امر زائد على نفسه فلا نسلم انه لا
يستلزم المحال **وما يوجد من الالم في المضروب عقيب
ضرب انسان والانكسار في الزجاج عقيب كسر انسان** قيد بذلك
ليصلح محلا للخلاف في انه هل للعبد صنع فيه ام لا **وما اشبهه**
كالموت عقيب القتل **كل ذلك مخلوق الله تعالى**
لما مر من ان الخالق هو الله وحده وان كل الممكنات مستندة
اليه بلا واسطة والمعتزلة لما اسندوا بعض الافعال الى غير الله
تعالى قالوا ان كان الفعل صادرا عن الفاعل لا بتوسط فعل
آخر فهو بطريق المباشرة والا فبطريق التوليد ومعناه ان
يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد توجب حركة المفتاح
فالالم يتولد من الضرب والانكسار من الكسر وليسا مخلوقين
لله تعالى وعندنا الكل مخلوق الله تعالى **لا صنع للعبد
في تخليقه** والاولى ان لا يقيد بالتخليق لان ما يسمونه
متولدات لا صنع للعبد فيه اصلا اما التخليق فلاستحالته
من العبد واما الاكتساب فلاستحالة اكتساب ما ليس قائما
بمحل القدرة ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف
افعاله الاختيارية **والمقتول ميت باجله** اي الوقت
المقدر لموته لا كما زعم بعض المعتزلة من ان الله تعالى قد قطع

عليه الاجل لنا ان الله تعالى قد حكم بآجال العباد على ما علم
من غير تردد وبانه اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا
يستقدمون واحتجت المعتزلة بالاحاديث الواردة في ان
بعض الطاعات يزيد في العمر وبانه لو كان ميتا باجله لما
استحق القاتل ذما ولا عقابا ولا دية ولا قصاصا اذ ليس موت
المقتول بخلقه ولا بكسبه والجواب عن الاول ان الله تعالى
كان يعلم انه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره اربعين سنة
لكنه علم انه يفعلها ويكون عمره سبعين فنسبت هذه الزيادة
الى تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى انه لولاها لما كانت
تلك الزيادة وعن الثاني ان وجوب العقاب والضمان على
القاتل تعبدي لارتكابه المنهي وكسبه الفعل الذي يخلق الله تعالى
عقيبه الموت بطريق جري العادة فان القتل فعل القاتل
كسبا وان لم يكن خلقا والموت قائم بالميت مخلوق لله
تعالى لا صنع للعبد فيه تخليقا ولا اكتسابا ومبنى هذا على ان
الموت وجودي بدليل قوله تعالى خلق الموت والحياة
والاكثرون على انه عدمي ومعنى خلق الموت اي قدره
والاجل واحد لا كما زعم الكعبي ان للمقتول اجلين القتل
والموت وانه لو لم يقتل لعاش الى اجله الذي هو الموت
ولا كما زعمت الفلاسفة ان للحيوان اجلا طبيعيا وهو وقت

موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين وآجالا اخترامية
بحسب الآفات والامراض **والحرام رزق** لان الرزق
اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فيأكله وذلك قد يكون
حلالا وقد يكون حراما وهذا اولى من تفسيره بما يتغذى
به الحيوان لخلوه عن معنى الاضافة الى الله تعالى مع انه معتبر
في مفهوم الرزق وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لانهم
فسروه تارة بمملوك يأكله المالك وتارة بما لا يمنع من
الانتفاع به وذلك لا يكون الا حلالا لكن يلزم على الاول
ان لا يكون ما يأكله الدواب رزقا وعلى الوجهين ان
من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى اصلا
ومبنى هذا الاختلاف على ان الاضافة الى الله تعالى
معتبرة في معنى الرزق وانه لا رازق الا الله وحده وان
العبد يستحق الذم والعقاب على اكل الحرام وما يكون
مستندا الى الله تعالى لا يكون قبيحا ومرتكبه لا يستحق الذم
والعقاب والجواب ان ذلك لسوء مباشرة اسبابه
باختياره **وكل يستوفي رزق نفسه حلالا كان او حراما**
لحصول التغذي بهما جميعا **ولا يتصور ان لا يأكل انسان رزقه
او يأكل غيره رزقه** لان ما قدره الله تعالى غذاء لشخص
يجب ان يأكله ويمتنع ان يأكله غيره واما بمعنى الملك

فلا تبع **والله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء** بمعنى خلق
الضلالة والاهتداء لانه الخالق وحده وفي التقييد بالمشية اشارة
الى ان ليس الهداية بيان طريق الحق لانه عام في حق الكل
ولا الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا او تسميته ضالا
اذ لا معنى لتعليق ذلك بمشية الله تعالى نعم قد يضاف الهداية
الى النبي عليه السلم مجازا بطريق التسبب كما يسند الى القرآن
وقد يسند الاضلال الى الشيطان مجازا كما يسند الى الاصنام
ثم المذكور في كلام المشايخ ان الهداية عندنا خلق الاهتداء
ومثل هداه فلم يهتد مجاز عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء
وعند المعتزلة بيان طريق الصواب وهو باطل لقوله تعالى
انك لا تهدي من احببت ولقوله عليه السلم اللهم اهد قومي
مع انه بين الطريق ودعاهم الى الاهتداء والمشهور ان الهداية
عند المعتزلة هو الدلالة الموصلة الى المطلوب وعندنا الدلالة
على طريق يوصل الى المطلوب سواء حصل الوصول والاهتداء
او لم يحصل **وما هو الاصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى**
والا لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة
ولما كان له منة على العباد واستحقاق شكر في الهداية وافاضة
انواع الخيرات لكونها اداء للواجب ولما كان امتنانه على
النبي عليه السلم فوق امتنانه على ابي جهل لعنه الله اذ فعل

بكل منهما غاية مقدوره من الاصلح له ولما كان لسؤال
العصمة والتوفيق وكشف الضراء والبسط في الخصب
والرخاء معنى لان ما لم يفعله في حق كل احد فهو مفسدة
له يجب على الله تركها ولما بقي في قدرة الله تعالى بالنسبة
الى مصالح العباد شيء اذ قد اتى بالواجب ولعمري ان
مفاسد هذا الاصل اعني وجوب الاصلح بل اكثر اصول
المعتزلة اظهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى وذلك
لقصور نظرهم في المعارف الالهية ورسوخ قياس
الغائب على الشاهد في طباعهم وغاية متشبثهم في ذلك
ان ترك الاصلح يكون بخلا وسفها وجوابه ان منع ما
يكون حق المانع وقد ثبت بالادلة القاطعة كرمه و
حكمته وعلمه بالعواقب يكون محض عدل وحكمة ثم ليت
شعري ما معنى وجوب الشيء على الله تعالى اذ ليس
معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب وهو ظاهر ولا
لزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن من الترك بناء على
استلزامه محالا من سفه او جهل او عبث او بخل او نحو
ذلك لانه رفض لقاعدة الاختيار وميل الى الفلسفة
الظاهرة العوار **وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين**
خص البعض لان منهم من لا يريد الله تعالى تعذيبه فلا يعذب

وتنعيم اهل الطاعة في القبر بما يعلمه ويريده ٥ وهذا اولى
مما وقع في عامة الكتب من الاقتصار على اثبات عذاب القبر
دون تنعيمه بناء على ان النصوص الواردة فيه اكثر وعلى
ان عامة اهل القبور كفار وعصاة فالتعذيب بالذكر اجدر
وسؤال منكر ونكير وهما ملكان يدخلان القبر فيسألان
العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه قال السيد ابو شجاع ان للصبيان
سؤالا وكذا للانبياء عند البعض ثابت كل من هذه
الامور بالدلائل السمعية لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق
على ما نطقت به النصوص قال الله تعالى النار يعرضون
عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون
اشد العذاب وقال الله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا
وقال عليه الصلوة والسلام استنزهوا من البول فان
عامة عذاب القبر منه وقال عليه السلام يثبت الله الذين
آمنوا بالقول الثابت نزلت في عذاب القبر اذا قيل له
من ربك وما دينك ومن نبيك فيقول ربي الله و
ديني الاسلام ونبيي محمد وقال عليه السلام اذا قبر الميت
اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما المنكر و
للآخر النكير الى آخر الحديث وقال عليه السلام القبر روضة
من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وبالجملة الاحاديث

في هذا المعنى وفي كثير من احوال الآخرة متواترة المعنى
وان لم يبلغ آحادها حد التواتر وانكر عذاب القبر
بعض المعتزلة والروافض لان الميت جماد لا حيوة له
ولا ادراك فتعذيبه محال والجواب انه يجوز ان يخلق
الله تعالى في جميع الاجزاء او في بعضها نوعا من الحيوة
قدر ما يدرك الم العذاب او لذة التنعيم وهذا لا يستلزم
اعادة الروح الى بدنه ولا ان يتحرك ويضطرب او يرى
اثر العذاب عليه حتى ان الغريق في الماء والمأكول في
بطون الحيوانات والمصلوب في الهواء يعذب وان
لم يطلع عليه ومن تأمل في عجائب ملكه وملكوته وغرائب
قدرته وجبروته لم يستبعد امثال ذلك فضلا عن الاستحالة
واعلم انه لما كان احوال القبر مما يتوسط بين امر الدنيا و
الآخرة افرده بالذكر ثم اشتغل ببيان حقية الحشر وتفاصيل
ما يتعلق بامور الآخرة ودليل الكل انها امور ممكنة اخبر
بها الصادق ونطق بها الكتاب والسنة فيكون ثابتة
وصرح بحقية كل منها تحقيقا وتأكيدا واعتناء بشأنه فقال
والبعث وهو ان يبعث الله تعالى الموتى من القبور
بان يجمع اجزاءهم الاصلية ويعيد الارواح اليها حق
لقوله تعالى ثم انكم يوم القيمة تبعثون وقوله تعالى

قل يحييها الذي انشاها اول مرة الى غير ذلك من النصوص
القاطعة الناطقة بحشر الاجساد وانكره الفلاسفة بناء على
امتناع اعادة المعدوم بعينه وهو مع انه لا دليل لهم عليه
يعتد به غير مضر بالمقصود لان مرادنا ان الله تعالى
يجمع الاجزاء الاصلية للانسان ويعيد روحه اليه سواء
سمي ذلك اعادة المعدوم بعينه او لم يسم وبهذا يسقط
ما قالوا انه لو اكل انسان انسانا بحيث صار جزءا منه
فتلك الاجزاء اما ان تعاد فيهما وهو محال او في احدهما
فلا يكون الآخر معادا بجميع اجزائه وذلك لان المعاد
انما هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره
والاجزاء الماكولة فضلة في الآكل لا اصلية فان قيل هذا
قول بالتناسخ لان البدن الثاني ليس هو الاول لما ورد
في الحديث من ان اهل الجنة جرد مرد وان الجهنمي ضرسه
مثل احد ومن ههنا قال من قال ما من مذهب الا
وللتناسخ فيه قدم راسخ قلنا انما يلزم التناسخ لو لم يكن
البدن الثاني مخلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول
وان سمي ذلك تناسخا كان نزاعا في مجرد الاسم ولا
دليل على استحالة اعادة الروح الى مثل هذا البدن
بل الادلة قائمة على حقيته سواء سمي تناسخا ام لا **والوزن حق**

لقوله تعالى والوزن يومئذ الحق **والميزان** عبارة عما يعرف
به مقادير الاعمال والعقل قاصر عن ادراك كيفيته **وانكره**
المعتزلة لان الاعمال اعراض ان امكن اعادتها لم يمكن وزنها
ولانها معلومة لله تعالى فوزنها عبث **والجواب** انه قد
ورد في الحديث ان كتب الاعمال هي التي توزن فلا
اشكال وعلى تقدير تسليم كون افعال الله تعالى معللة
بالاغراض لعل في الوزن حكمة لا نطلع عليها وعدم
اطلاعنا على الحكمة لا يوجب العبث **والكتاب** المثبت
فيه طاعات العباد ومعاصيهم يؤتى للمؤمنين بايمانهم
وللكافرين بشمائلهم ووراء ظهورهم **حق** لقوله تعالى
ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقيه منشورا وقوله تعالى واما
من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا و
سكت عن ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب **وانكره** المعتزلة
زعما منهم انه عبث والجواب ما مر **والسؤال حق**
لقوله عليه السلام ان الله تعالى يدني المؤمن فيضع
عليه كنفه ويستره فيقول اتعرف ذنب كذا اتعرف
ذنب كذا فيقول نعم اي رب حتى قرره بذنوبه ورأى
في نفسه انه قد هلك قال سترتها عليك في الدنيا
فانا اغفرها لك اليوم فيعطى كتاب حسناته واما الكفار

والمنافقون ينادى بهم على رؤوس الخلائق هؤلاء الذين كذبوا
على ربهم الا لعنة الله على الظالمين **والحوض حق** لقوله
تعالى انا اعطيناك الكوثر ولقوله عليه السلام حوضي
مسيرة شهر وزواياه سواء ماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب
من المسك وكيزانه اكثر من نجوم السماء من يشرب منها
فلا يظمأ ابدا والاحاديث فيه كثيرة **والصراط حق** وهو جسر
ممدود على متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف
يعبره اهل الجنة وتزل به اقدام اهل النار وانكره اكثر المعتزلة
لانه لا يمكن العبور عليه وان امكن فهو تعذيب للمؤمنين
والجواب ان الله تعالى قادر على ان يمكن من العبور عليه
ويسهله على المؤمنين حتى ان منهم من يجوزه كالبرق الخاطف
ومنهم كالريح الهابة ومنهم كالجواد الى غير ذلك مما ورد في
الحديث **والجنة حق والنار حق** لان الآيات و
الاحاديث في شأنهما اشهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى
تمسك المنكرون بان الجنة موصوفة بان عرضها كعرض
السموات وهذا في عالم العناصر محال وفي عالم الافلاك
او عالم آخر خارج عنه مستلزم لجواز الخرق والالتيام وهو
باطل قلنا هذا مبني على اصلكم الفاسد وقد تكلمنا عليه في موضعه
وهما اي الجنة والنار **مخلوقتان الآن موجودتان**

تكرير وتأكيد وزعم اكثر المعتزلة انهما انما يخلقان يوم الجزاء
لنا قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة والآيات الظاهرة
في اعدادهما مثل اعدت للمتقين اعدت للكافرين اذ
لا ضرورة في العدول عن الظاهر فان عورض بمثل قوله
تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا
في الارض قلنا يحتمل الحال والاستمرار ولو سلم فقصة
آدم تبقى سالمة عن المعارض قالوا لو كانتا موجودتين
الآن لما جاز هلاك اكل الجنة لقوله تعالى اكلها دائم
لكن اللازم باطل لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه
قلنا لا خفاء في انه لا يمكن دوام اكل الجنة بعينه وانما المراد
بالدوام انه اذا فنى منه شيء جيء ببدله وهذا لا ينافي
الهلاك لحظة على ان الهلاك لا يستلزم الفناء بل يكفي
الخروج عن الانتفاع به ولو سلم فيجوز ان يكون المراد
ان كل ممكن فهو هالك في حد ذاته بمعنى ان الوجود
الامكاني بالنظر الى الوجود الواجبي بمنزلة العدم **باقيتان
لا تفنيان ولا يفنى اهلهما** اي دائمتان لا يطرأ عليهما
عدم مستمر لقوله تعالى في حق الفريقين خالدين فيها
ابدا واما ما قيل من انهما يهلكان ولو لحظة تحقيقا لقوله
تعالى كل شيء هالك الا وجهه فلا ينافي البقاء بهذا المعنى

على انك قد عرفت انه لا دلالة للآية على الفناء وذهبت
الجهمية الى انهما يفنيان ويفنى اهلهما وهو قول باطل مخالف
للكتاب والسنة واجماع الامة وليس عليه شبهة فضلا
عن حجة **والكبيرة** قد اختلف الروايات فيها فروى
ابن عمر رضي الله عنهما انها تسعة الشرك بالله وقتل
النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار عن الزحف
والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد
في الحرم وزاد ابو هريرة رضي الله عنه اكل الربوا وزاد
علي كرم الله وجهه السرقة وشرب الخمر وقيل ما كان
مفسدته مثل مفسدة شيء مما ذكرنا او اكثر منه وقيل كل ما توعد
عليه الشارع بخصوصه وقيل كل معصية اصر عليها العبد فهي
كبيرة وكل ما استغفر عنها فهي صغيرة وقال صاحب الكفاية
الحق انهما اسمان اضافيان لا يعرفان بذاتهما فكل معصية
اضيفت الى ما فوقها فهي صغيرة وان اضيفت الى ما دونها
فهي كبيرة والكبيرة المطلقة هي الكفر اذ لا ذنب اكبر منه وبالجملة
المراد ههنا ان الكبيرة التي هي غير الكفر **لا يخرج العبد المؤمن
من الايمان** لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الايمان خلافا
للمعتزلة حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر
وهذا هو المنزلة بين المنزلتين بناء على ان الاعمال عندهم

جزء من حقيقة الايمان **ولا يدخله** اي العبد المؤمن
في الكفر خلافا للخوارج فانهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة
بل الصغيرة ايضا كافر وانه لا واسطة بين الايمان
والكفر لنا وجوه الاول ما سيجيء من ان حقيقة الايمان
هو التصديق القلبي فلا يخرج المؤمن عن الاتصاف به
الا بما ينافيه ومجرد الاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة او
حمية او انفة او كسل خصوصا اذا اقترن به خوف
العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة لا ينافيه نعم اذا
كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفرا لكونه
علامة للتكذيب ولا نزاع في ان من المعاصي ما جعله
الشارع امارة التكذيب وعلم كونه كذلك بالادلة
الشرعية كسجود الصنم والقاء المصحف في القاذورات
والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مما ثبت بالادلة
انه كفر وبهذا ينحل ما يقال ان الايمان اذا كان عبارة
عن التصديق والاقرار ينبغي ان لا يصير المقر المصدق
كافرا بشيء من افعال الكفر والفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب
او الشك الثاني الآيات والاحاديث الناطقة باطلاق
المؤمن على العاصي كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب
عليكم القصاص في القتلى وقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا توبوا

الى الله توبة نصوحا وقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين
اقتتلوا الآية وهي كثيرة الثالث اجماع الامة من عصر النبي
صلى الله عليه وسلم وبارك عليه الى يومنا هذا على الصلوة
على من مات من اهل القبلة من غير توبة والدعاء والاستغفار
لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق على ان ذلك
لا يجوز لغير المؤمن احتجت المعتزلة بوجهين الاول ان
الامة بعد اتفاقهم على ان مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا في
انه مؤمن وهو مذهب اهل السنة او كافر وهو قول
الخوارج او منافق وهو قول الحسن البصري فاخذنا بالمتفق
عليه وتركنا المختلف فيه وقلنا هو فاسق وليس بمؤمن
ولا كافر ولا منافق والجواب ان هذا احداث للقول
المخالف لما اجمع عليه السلف من عدم المنزلة بين المنزلتين
فيكون باطلا الثاني انه ليس بمؤمن لقوله تعالى افمن كان
مؤمنا كمن كان فاسقا جعل المؤمن مقابلا للفاسق وقوله
عليه السلام لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن وقوله
لا ايمان لمن لا امانة له ولا كافر لما تواتر من ان
الامة كانوا لا يقتلونه ولا يجرون عليه احكام المرتدين
ويدفنونه في مقابر المسلمين والجواب ان المراد بالفاسق
في الآية هو الكافر فان الكفر من اعظم الفسوق والحديث

وارد على سبيل التغليظ والمبالغة في الزجر عن المعاصي
بدليل الآيات والاحاديث الدالة على ان الفاسق مؤمن
حتى قال عليه السلام لابي ذر لما بالغ في السؤال وان زنى و
ان سرق على رغم انف ابي ذر احتجت الخوارج بالنصوص
الظاهرة في ان الفاسق كافر لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل
الله فاولئك هم الكافرون وقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك
فاولئك هم الفاسقون وقوله عليه السلام من ترك صلوة متعمدا
فقد كفر وفي ان العذاب على من كذب وتولى لا يصليها الا
الاشقى الذي كذب وتولى ان الخزي اليوم والسوء على
الكافرين الى غير ذلك والجواب انها متروكة الظاهر
للنصوص القاطعة على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر وللاجماع
المنعقد على ذلك على ما مر والخوارج خوارج عما انعقد عليه
الاجماع فلا اعتداد بهم والله لا يغفر ان يشرك به
باجماع المسلمين لكنهم اختلفوا في انه هل يجوز عقلا ام لا
فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلا وانما علم عدمه بدليل السمع
وبعضهم الى انه يمتنع عقلا لان قضية الحكمة التفرقة بين
المسيء والمحسن والكفر نهاية في الجناية لا يحتمل الاباحة
ورفع الحرمة اصلا فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة وايضا
الكافر يعتقده حقا ولا يطلب له عفوا ومغفرة فلم يكن العفو عنه

حكمة وايضا هو اعتقاد الابد فيوجب جزاء الابد وهذا بخلاف
سائر الذنوب **ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر**
مع التوبة او بدونها خلافا للمعتزلة وفي تقرير الحكم ملاحظة
الآية الدالة على ثبوته والآيات والاحاديث في هذا
المعنى كثيرة والمعتزلة يخصصونها بالصغائر او بالكبائر المقرونة
بالتوبة وتمسكوا بوجهين الاول الآيات والاحاديث
الواردة في وعيد العصاة والجواب انها على تقدير عمومها
انما يدل على الوقوع دون الوجوب وقد كثرت النصوص
في العفو فيخصص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد وزعم بعضهم
ان الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى والمحققون على
خلافه كيف وهو تبديل للقول وقد قال الله تعالى ما يبدل
القول لدي والثاني ان المذنب اذا علم انه لا يعاقب على ذنبه
كان ذلك تقريرا له على الذنب واغراء للغير عليه وهذا ينافي
حكمة ارسال الرسل والجواب ان مجرد جواز العفو لا يوجب
ظن عدم العقاب فضلا عن العلم كيف والعمومات الواردة
في الوعيد المقرونة بغاية من التهديد يرجح جانب الوقوع بالنسبة
الى كل واحد وكفى به زاجرا **ويجوز العقاب على الصغيرة**
سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة ام لا لدخولها تحت قوله تعالى
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ولقوله تعالى لا يغادر صغيرة

ولا كبيرة الا احصاها والاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة
الى غير ذلك من الآيات والاحاديث وذهب بعض المعتزلة
الى انه اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لا بمعنى انه يمتنع عقلا
بل بمعنى انه لا يجوز ان يقع لقيام الادلة السمعية على انه لا يقع
كقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم
واجيب بان الكبيرة المطلقة هي الكفر لانه الكامل وجمع
الاسم بالنظر الى انواع الكفر وان كان الكل ملة واحدة
في الحكم او الى افراده القائمة بافراد المخاطبين على ما تمهد
من قاعدة ان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الآحاد
بالآحاد كقولنا ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم **والعفو**
عن الكبيرة هذا مذكور فيما سبق الا انه اعاده ليعلم
ان ترك المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو كما
يطلق لفظ المغفرة وليتعلق به قوله **اذا لم يكن عن استحلال**
والاستحلال كفر لما فيه من التكذيب المنافي للتصديق
وبهذا يأول النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار
وعلى سلب اسم الايمان عنهم **والشفاعة ثابتة للرسل والاخيار**
في حق اهل الكبائر بالمستفيض من الاخبار خلافا للمعتزلة وهذا
مبني على ما سبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة
فبالشفاعة اولى وعندهم لما لم يجز لم تجز لنا قوله تعالى

واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وقوله تعالى
فما تنفعهم شفاعة الشافعين فان اسلوب هذا الكلام يدل
على ثبوت الشفاعة في الجملة والا لما كان لنفي نفعها عن
الكافرين عند القصد الى تقبيح حالهم وتحقيق يأسهم معنى
لان مثل هذا المقام يقتضي ان يوسموا بما يخصهم لا بما يعمهم
وغيرهم وليس المراد ان تعليق الحكم بالكافر يدل على نفيه
عما عداه حتى يرد عليه انه انما يقوم حجة على من يقول بمفهوم
المخالفة وقوله عليه السلم شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وهو
مشهور بل الاحاديث في باب الشفاعة متواترة المعنى و
احتجت المعتزلة بمثل قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس
عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة وقوله تعالى ما للظالمين
من حميم ولا شفيع يطاع والجواب بعد تسليم دلالتها على العموم
في الاشخاص والازمان والاحوال انه يجب تخصيصها بالكفار
جمعا بين الادلة ولما كان اصل العفو والشفاعة ثابتا
بالادلة القطعية من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة
بالعفو عن الصغاير مطلقا وعن الكباير بعد التوبة وبالشفاعة
لزيادة الثواب وكلاهما فاسد اما الاول فلان التائب
ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب
عندهم فلا يبقى للعفو والا الثاني فلان النصوص دالة

على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية واهل الكبائر
من المؤمنين لا يخلدون في النار وان ماتوا من غير توبة
لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ونفس الايمان
عمل خير لا يمكن ان يرى جزاءه قبل دخول النار ثم يدخل
النار لانه باطل بالاجماع فتعين الخروج من النار ولقوله
تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات وقوله تعالى
ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات
الفردوس الى غير ذلك من النصوص الدالة على كون
المؤمن من اهل الجنة مع ما سبق من الادلة القاطعة على
ان العبد لا يخرج بالمعصية عن الايمان وايضا الخلود
في النار من اعظم العقوبات وقد جعل جزاء للكفر الذي
هو اعظم الجنايات فلو جوزي به غير الكافر كان زيادة
على قدر الجناية فلا يكون عدلا وذهبت المعتزلة الى ان
من ادخل النار فهو خالد فيها لانه اما كافر او صاحب
كبيرة مات بلا توبة اذ المعصوم والتائب وصاحب
الصغيرة اذا اجتنب الكباير ليسوا من اهل النار على ما
سبق من اصولهم والكافر مخلد بالاجماع وكذا صاحب
الكبيرة بلا توبة لوجهين احدهما انه يستحق العذاب
وهو مضرة خالصة دائمة فينافي استحقاق الثواب

الذي هو منعه خالصة دائمة والجواب منع قيد الدوام
بل منع الاستحقاق بالمعنى الذي قصدوه وهو الاستيجاب
وانما الثواب فضل منه والعذاب عدل فان شاء عفا
وان شاء عذبه مدة ثم يدخله الجنة الثاني النصوص الدالة
على الخلود كقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم
خالدا فيها وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد
حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله تعالى بلى من كسب سيئة
واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون
والجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمنا لا يكون الا كافرا
وكذا من تعدى جميع الحدود وكذا من احاطت به خطيئته
وشملته من كل جانب ولو سلم فالخلود يستعمل في المكث
الطويل كقولهم سجن مخلد ولو سلم فمعارض بالنصوص
الدالة على عدم الخلود كما مر **والايمان** في اللغة التصديق
اي اذعان حكم المخبر وقبوله وجعله صادقا افعال من
الامن فان حقيقة آمن به آمنه التكذيب والمخالفة
يتعدى باللام كما في قوله تعالى وما انت بمؤمن لنا اي
بمصدق وبالباء كما في قوله عليه السلام الايمان ان تؤمن
بالله الحديث اي تصدق وليس حقيقة التصديق ان يقع
في القلب نسبة الصدق الى الخبر او المخبر من غير اذعان

وقبول بل هو اذعان وقبول لذلك بحيث يقع عليه
اسم التسليم على ما صرح به الامام الغزالي رحمه الله وبالجملة
المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وهو معنى
التصديق المقابل للتصور حيث يقال في اوائل علم
الميزان العلم اما تصور واما تصديق صرح بذلك
رئيسهم ابن سينا فلو حصل هذا المعنى لبعض الكفار كان
اطلاق اسم الكافر عليه من جهة ان عليه شيئا من
امارات التكذيب والانكار كما فرضنا ان احدا
صدق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام وسلمه واقر به وعمل
ومع ذلك شد الزنار بالاختيار او سجد للصنم بالاختيار
نجعله كافرا لما ان النبي عليه السلام جعل ذلك علامة التكذيب
والانكار وتحقيق هذا المقام على ما ذكرت يسهل لك الطريق
الى حل كثير من الاشكالات الموردة في مسئلة الايمان
واذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم ان الايمان
في الشرع **هو التصديق بما جاء من عند الله** اي
تصديق النبي عليه السلام بالقلب في جميع ما علم بالضرورة
مجيئه به من عند الله تعالى اجمالا وانه كاف في الخروج
عن عهدة الايمان ولا ينحط درجته عن الايمان التفصيلي
فالمشرك المصدق بوجود الصانع وصفاته لا يكون مؤمنا

النبي عليه السلم اللهم ثبت قلبي على دينك وقال لاسامة حين
قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه فان قلت
نعم الايمان هو التصديق لكن اهل اللغة لا يعرفون منه الا
التصديق باللسان والنبي عليه السلم واصحابه كانوا يقنعون
من المؤمن بكلمة الشهادة ويحكمون بايمانه من غير استفسار
عما في قلبه قلت لا خفا في ان المعتبر في التصديق عمل
القلب حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى
او وضعه لمعنى غير التصديق القلبي لم يحكم احد من اهل
اللغة والعرف بان المتلفظ بكلمة صدقت مصدق للنبي
عليه السلم ومؤمن به ولهذا صح نفي الايمان عن بعض
المقرين باللسان قال الله تعالى ومن الناس من
يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين وقال
تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا
اسلمنا واما المقر باللسان وحده فلا نزاع في انه يسمى
مؤمنا لغة ويجري عليه احكام الايمان ظاهرا وانما
النزاع في كونه مؤمنا فيما بينه وبين الله تعالى والنبي
عليه السلم ومن بعده كما كانوا يحكمون بايمان من تكلم بكلمة
الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق فدل على انه لا يكفي
في الايمان فعل اللسان وايضا الاجماع منعقد على ايمان

الا بحسب اللغة دون الشرع لاخلاله بالتوحيد واليه
الاشارة بقوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون
والاقرار به اي باللسان الا ان التصديق ركن لا
يحتمل السقوط اصلا والاقرار قد يحتمله كما في حالة الاكراه
فان قيل قد لا يبقى التصديق كما في حالة النوم والغفلة
قلنا التصديق باق في القلب والذهول انما هو عن حصوله
ولو سلم فالشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاده
في حكم الباقي حتى كان المؤمن اسما لمن آمن في الحال
او في الماضي ولم يطرأ عليه ما هو علامة التكذيب هذا الذي
ذكره من ان الايمان هو التصديق والاقرار مذهب بعض
العلماء وهو اختيار الامام شمس الائمة وفخر الاسلام رحمهما الله
وذهب جمهور المحققين الى انه التصديق بالقلب وانما الاقرار
شرط لاجراء الاحكام في الدنيا لما ان تصديق القلب امر
باطن لا بد له من علامة فمن صدق ولم يقر بلسانه فهو مؤمن
عند الله وان لم يكن مؤمنا في احكام الدنيا ومن اقر بلسانه
ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس وهذا هو اختيار الشيخ
ابي منصور رحمه الله والنصوص معاضدة لذلك قال الله تعالى
اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقال تعالى وقلبه مطمئن
بالايمان وقال تعالى ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقال

من صدق بقلبه وقصد الاقرار باللسان ومنعه منه مانع من خرس ونحوه فظهر ان ليست حقيقة الايمان مجرد كلمتي الشهادة على ما زعمت الكرامية ولما كان مذهب جمهور المحدثين والمتكلمين والفقهاء ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان اشار الى نفي ذلك بقوله **فاما الاعمال** اي الطاعات **فهي تتزايد في نفسها والايمان لا يزيد ولا ينقص** فههنا مقامان الاول ان الاعمال غير داخلة في الايمان لما مر من ان حقيقة الايمان هو التصديق ولانه قد ورد في الكتاب والسنة عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات مع القطع بان العطف يقتضي المغايرة وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه وورد ايضا جعل الايمان شرط صحة الاعمال كما في قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن مع القطع بان المشروط لا يدخل في الشرط لامتناع اشتراط الشيء بنفسه وورد ايضا اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال كما في قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا على ما مر مع القطع بانه لا تحقق للشيء بدون ركنه ولا يخفى ان هذه الوجوه انما تقوم حجة على من يجعل الطاعات

ركنا من حقيقة الايمان بحيث ان تاركها لا يكون مؤمنا كما هو رأي المعتزلة لا على من ذهب الى انها ركن من الايمان الكامل لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان كما هو مذهب الشافعي رحمه الله وقد سبق تمسكات المعتزلة واجوبتها فيما سبق المقام الثاني ان حقيقة الايمان لا تزيد ولا تنقص لما مر من انه التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والاذعان وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى ان من حصل له حقيقة التصديق فسواء اتى بالطاعات او ارتكب المعاصي فتصديقه باق على حاله لا تغير فيه اصلا والآيات الدالة على زيادة الايمان محمولة على ما ذكره ابو حنيفة رحمه الله انهم كانوا آمنوا في الجملة ثم يأتي فرض بعد فرض وكانوا يؤمنون بكل فرض خاص وحاصله انه كان يزيد بزيادة ما يجب الايمان به وهذا لا يتصور في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم وفيه نظر لان الاطلاع على تفاصيل الفرائض ممكن في غير عصر النبي عليه السلام والايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا خفاء في ان التفصيلي ازيد بل اكمل وما ذكر من ان الاجمالي لا ينحط عن درجته فانما هو في الاتصاف باصل الايمان وقيل ان الثبات والدوام على الايمان

زيادة عليه في كل ساعة وحاصله انه يزيد بزيادة الازمان
لما انه عرض لا يبقى الا بتجدد الامثال وفيه نظر لان حصول
المثل بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة في شيء كما
في سواد الجسم مثلا وقيل المراد زيادة ثمرته واشراق
نوره وضيائه في القلب فانه يزيد بالاعمال وينقص
بالمعاصي ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان
فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر ولهذا قيل ان هذه المسئلة
فرع مسئلة كون الطاعات من الايمان وقال بعض
المحققين لا نسلم ان حقيقة التصديق لا يقبل الزيادة والنقصان
بل يتفاوت قوة وضعفا للقطع بان تصديق احاد
الامة ليس كتصديق النبي صلى الله عليه وسلم ولهذا قال
ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي بقي ههنا بحث اخر
وهو ان بعض القدرية ذهب الى ان الايمان هو
المعرفة واطبق علماؤنا على فساده لان اهل الكتاب
كانوا يعرفون نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كما كانوا
يعرفون ابناءهم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق و
لان من الكفار من كان يعرف الحق يقينا وانما كان
ينكر عنادا واستكبارا قال الله تعالى وجحدوا بها و
استيقنتها انفسهم فلابد من بيان الفرق بين معرفة

وعن علي رضي الله عنه لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا

الاحكام واستيقانها وبين التصديق بها واعتقادها وبها
ليصح كون الثاني ايمانا دون الاول والمذكور في كلام
بعض المشايخ ان التصديق عبارة عن ربط القلب
على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار
المصدق ولذا يثاب عليه ويجعل رأس العبادات
بخلاف المعرفة فانها ربما يحصل بلا كسب كمن وقع بصره
على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وهذا ما ذكر
بعض المحققين من ان التصديق هو ان تنسب باختيارك
الصدق الى المخبر حتى لو وقع ذلك في القلب من غير
اختيار لم يكن تصديقا وان كان معرفة وهذا مشكل
لان التصديق من اقسام العلم وهو من الكيفيات
النفسانية دون الافعال الاختيارية لانا اذا تصورنا
النسبة بين الشيئين وشككنا في انها بالاثبات او النفي
ثم اقيم البرهان على ثبوتها فالذي يحصل لنا هو الاذعان
والقبول لتلك النسبة وهو معنى التصديق والحكم
والاثبات والايقاع نعم تحصيل تلك الكيفية يكون
بالاختيار في مباشرة الاسباب وصرف النظر ورفع
الموانع ونحو ذلك وبهذا الاعتبار وقع التكليف
بالايمان وكان هذا هو المراد بكونه كسبيا اختياريا

ولا يكفي المعرفة في حصول التصديق لانها قد تكون بدون
ذلك نعم يلزم ان يكون المعرفة اليقينية الكسبية بالاختيار
تصديقا ولا بأس بذلك لانه حينئذ يحصل المعنى الذي
يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وليس الايمان والتصديق
سوى ذلك وحصوله للكفار المعاندين المستكبرين ممنوع
وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم يكون بانكارهم باللسان
واصرارهم على العناد والاستكبار وما هو من علامات
التكذيب والانكار **والايمان والاسلام واحد** لان الاسلام
هو الخضوع والانقياد بمعنى قبول الاحكام والاذعان
وذلك حقيقة التصديق على ما مر ويؤيده قوله تعالى فاخرجنا
من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين
وبالجملة لا يصح في الشرع ان يحكم على احد بانه مؤمن وليس
بمسلم او مسلم وليس بمؤمن ولا نعني بوحدتهما سوى هذا
فظاهر كلام المشايخ انهم ارادوا عدم تغايرهما لكن بمعنى
انه لا ينفك احدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم لما ذكر
في الكفاية من ان الايمان هو تصديق الله تعالى فيما اخبر
من اوامره ونواهيه والاسلام هو الانقياد والخضوع
للالوهية وذا لا يتحقق الا بقبول الامر والنهي فالايمان لا
ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران ومن اثبت التغاير

يقال له ما حكم من آمن ولم يسلم او اسلم ولم يؤمن فان
اثبت لاحدهما حكما ليس للآخر ظهر بطلان قوله فان قيل
قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا
اسلمنا صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان قلنا ان المراد
ان الاسلام المعتبر في الشرع لا يوجد بدون الايمان وهو
في الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن بمنزلة
التلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب الايمان
فان قيل قوله عليه السلام الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله
وان محمدا رسول الله وتقيم الصلوة وتؤتي الزكوة وتصوم
رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا دليل على ان
الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبي قلنا المراد ان
ثمرات الاسلام وعلاماته ذلك كما قال عليه الصلوة والسلام
لقوم وفدوا عليه اتدرون ما الايمان بالله فقالوا الله
ورسوله اعلم فقال شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا
رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصيام رمضان
وان تعطوا من المغنم الخمس وكما قال عليه السلام الايمان
بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها
اماطة الاذى عن الطريق **واذا وجد من العبد التصديق
والاقرار صح له ان يقول انا مؤمن حقا** لتحقق الايمان

ولا ينبغي ان يقول انا مؤمن ان شاء الله لانه ان كان للشك فهو كفر لا محالة وان كان للتأدب واحالة الامور الى مشية الله تعالى او للشك في العاقبة والمآل لا في الآن والحال او التبرك بذكر الله تعالى والتبرء عن تزكية نفسه والاعجاب بحاله فالاولى تركه لما انه يوهم بالشك ولهذا قال لا ينبغي دون ان يقول لا يجوز لانه اذا لم يكن للشك فلا معنى لنفي الجواز كيف وقد ذهب اليه كثير من السلف حتى الصحابة والتابعين وليس هذا مثل قولك انا شاب ان شاء الله تعالى لان الشباب ليس من افعاله المكتسبة ولا مما يتصور البقاء عليه في العاقبة والمآل ولا مما يحصل به تزكية النفس والاعجاب بل مثل قولك انا زاهد متق ان شاء الله وذهب بعض المحققين الى ان الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج عن الكفر لكن التصديق في نفسه قابل للشدة والضعف وحصول التصديق الكامل المنجي المشار اليه بقوله تعالى اولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم انما هو في مشية الله ولما نقل عن بعض الاشاعرة انه يصح ان يقال انا مؤمن ان شاء الله تعالى بناء على ان العبرة في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة حتى ان المؤمن السعيد من مات على الايمان وان كان

طول عمره على الكفر والعصيان والكافر الشقي من مات على الكفر نعوذ بالله وان كان طول عمره على التصديق والطاعة على ما اشير اليه بقوله تعالى في حق ابليس وكان من الكافرين وبقوله عليه السلام السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه اشار الى ابطال ذلك بقوله والسعيد قد يشقى بان يرتد بعد الايمان نعوذ بالله والشقي قد يسعد بان يؤمن بعد الكفر والتغير يكون على السعادة والشقاوة دون الاسعاد والاشقاء لان الاسعاد تكوين السعادة والاشقاء تكوين الشقاوة ولا تغير على الله تعالى ولا على صفاته لما مر من ان القديم لا يكون محلا للحوادث والحق انه لا خلاف في المعنى لانه ان اريد بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى فهو حاصل في الحال وان اريد ما يترتب عليه من النجاة والثمرات فهو في مشية الله تعالى لا قطع بحصوله في الحال فمن قطع بالحصول اراد الاول ومن فوض الى المشية اراد الثاني وفي ارسال الرسل جمع رسول فعول من الرسالة وهو سفارة العبد بين الله تعالى وبين ذوي الالباب من خليقته ليزيح بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة وقد عرفت

بمعنى الرسول والنبي في صدر الكتاب **حكمة** اي مصلحة
وعاقبة حميدة وفي هذا اشارة الى ان الارسال واجب
لا بمعنى الوجوب على الله تعالى بل بمعنى ان قضية الحكمة
يقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح وليس بممتنع كما زعمت السمنية
والبراهمة ولا بممكن يستوي طرفاه كما ذهب اليه بعض المتكلمين
ثم اشار الى وقوع الارسال وفايدته وطريق ثبوته وتعيين
بعض من ثبت رسالته فقال **وقد ارسل الله تعالى رسلا**
من البشر الى البشر مبشرين لاهل الايمان والطاعة
بالجنة والثواب **ومنذرين** لاهل الكفر والعصيان
بالنار والعقاب فان ذلك مما لا طريق للعقل اليه
وان كان فبانظار دقيقة لا يتيسر الا لواحد بعد واحد
ومبينين للناس فيما يحتاجون اليه من امور الدنيا والدين
فانه تعالى خلق الجنة والنار واعد فيهما الثواب والعقاب
وتفاصيل احوالهما وطريق الوصول الى الاول والاحتراز
عن الثاني مما لا يستقل به العقل وكذا خلق الاجسام النافعة
والضارة ولم يجعل للعقول والحواس الاستقلال بمعرفتها
وكذا جعل القضايا منها ما هي ممكنات لا طريق الى الجزم
باحد جانبيه ومنها ما هي واجبات او ممتنعات لا يظهر
للعقل الا بعد نظر دايم وبحث كامل بحيث لو اشتغل

الانسان به لتعطل اكثر مصالحه فكان من فضل الله تعالى
ورحمته ارسال الرسل لبيان ذلك كما قال تعالى
وما ارسلناك الا رحمة للعالمين **وايدهم** اي الانبياء
بالمعجزات الناقضات للعادات جمع معجزة وهي امر يظهر
بخلاف العادات على يدي مدعي النبوة عند تحدي المنكرين
على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله وذلك لانه لولا
التاييد بالمعجزة لما وجب قبول قوله ولما بان الصادق
في دعوى الرسالة عن الكاذب وعند ظهور المعجزة
يحصل الجزم بصدقه بطريق جري العادة بان الله تعالى
يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة وان كان عدم
خلق العلم ممكنا في نفسه وذلك كما اذا ادعى احد بمحضر
من جماعة انه رسول هذا الملك اليهم ثم قال للملك
ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم من مكانك ثلث
مرات ففعل يحصل للجماعة علم ضروري عادي بصدقه في
مقالته وان كان الكذب ممكنا في نفسه فان الامكان
الذاتي بمعنى التجويز العقلي لا ينافي حصول العلم القطعي كعلمنا
بان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع امكانه في نفسه فكذا ههنا
يحصل العلم بصدقه بموجب العادة لانها احد طرق العلم
كالحس ولا يقدح في ذلك العلم امكان كون المعجزة من

وبهذا القيد خرج السحر والشعبذة لان العادة فيهما ممكن كان سببا ما على استعمال الآلات والادوات فكل من يمكن من استعمالها يمكن ان ياتيا بها ٥

غير الله تعالى او كونهما لا لغرض التصديق او كونهما لتصديق
الكاذب الى غير ذلك من الاحتمالات كما لا يقدح في
العلم الضروري الحسي بحرارة النار امكان عدم الحرارة
للنار بمعنى انه لو قدر عدمها لم يلزم منه محال واول الانبياء
آدم وآخرهم محمد عليهما السلام اما نبوة آدم عليه السلام
فبالكتاب الدال على انه قد امر ونهي مع القطع بانه لم يكن
في زمنه نبي آخر فهو بالوحي لا غير وكذا السنة والاجماع
فانكار نبوته على ما نقل عن البعض يكون كفرا واما نبوة
محمد صلى الله عليه وسلم فلانه ادعى النبوة واظهر المعجزة
اما دعوى النبوة فقد علم بالتواتر واما اظهار المعجزة
فلوجهين احدهما انه اظهر كلام الله تعالى وتحدى به البلغاء
مع كمال بلاغتهم فعجزوا عن معارضة اقصر سورة منه
مع تهالكهم على ذلك حتى خاطروا بمهجهم واعرضوا عن
المعارضة بالحروف الى المقارعة بالسيوف ولم ينقل عن
احد منهم مع توفر الدواعي الاتيان بشيء مما يدانيه فدل
ذلك قطعا على انه من عند الله وعلم به صدق دعوى النبي
صلى الله عليه وسلم علما عاديا لا يقدح فيه شيء من الاحتمالات
العقلية على ما هو شان سائر العلوم العادية وثانيهما انه
نقل عنه من الامور الخارقة للعادة ما بلغ القدر المشترك منه

اعني ظهور المعجزة حد التواتر وان كانت تفاصيلها آحادا
كشجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم وهي مذكورة في
كتاب السير وقد يستدل ارباب البصائر على نبوته بوجهين
احدهما ما تواتر من احواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد
تمامها واخلاقه العظيمة واحكامه الحكيمة واقدامه حيث يحجم
الابطال ووثوقه بعصمة الله تعالى في جميع الاحوال وثباته
على حاله لدى الاهوال بحيث لم يجد اعداؤه مع شدة عداوتهم
وحرصهم على طعنهم فيه مطعنا ولا الى القدح فيه سبيلا فان
العقل يجزم بامتناع اجتماع هذه الامور في غير الانبياء
وان يجمع الله هذه الكمالات في حق من يعلم انه يفتري
عليه ثم يمهله ثلاثا وعشرين سنة ثم يظهر دينه على سائر
الاديان وينصره على اعدائه ويحيي آثاره بعد موته الى
يوم القيمة وثانيهما انه ادعى ذلك الامر العظيم بين اظهر
قوم لا كتاب لهم ولا حكمة معهم وبين لهم الكتاب و
الحكمة وعلمهم الاحكام والشرائع واتم مكارم الاخلاق
واكمل كثيرا من الناس في الفضائل العلمية والعملية ونور
العالم بالايمان والعمل الصالح واظهر الله تعالى دينه
على الدين كله كما وعده ولا معنى للنبوة والرسالة سوى
ذلك واذا ثبتت نبوته وقد دل كلامه وكلام الله المنزل

عليه على انه خاتم النبيين وانه مبعوث الى كافة الناس
بل الى الجن والانس ثبت انه اخر الانبياء وان نبوته لا
يختص بالعرب كما زعم بعض النصارى فان قيل قد ورد
في الحديث نزول عيسى عليه السلم بعده قلنا نعم لكنه تابع
محمدا صلى الله عليه وسلم لان شريعته قد نسخت فلا يكون
اليه وحى ونصب احكام بل يكون خليفة رسول الله صلى الله
عليه وسلم ثم الاصح انه يصلي بالناس ويؤمهم ويقتدي به
المهدي لانه افضل فامامته اولى **وقد روي بيان عددهم**
في بعض الاحاديث على ما روي ان النبي صلى الله عليه
وسلم سئل عن عدد الانبياء فقال مائة الف واربعة و
عشرون الفا وفي رواية مائتا الف واربعة وعشرون الفا
والاولى ان لا يقتصر على عدد في التسمية فقد قال الله تعالى
منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ولا يؤمن في
ذكر العدد ان يدخل فيهم من ليس منهم ان ذكر عدد اكثر من عددهم
او يخرج منهم من هو فيهم ان ذكر عدد اقل من عددهم
يعني ان خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة
في اصول الفقه لا يفيد الا الظن ولا عبرة بالظن في باب
الاعتقاديات خصوصا اذا اشتمل على اختلاف رواية
وكان القول بموجبه مما يفضي الى مخالفة ظاهر الكتاب

وهو ان بعض الانبياء لم يذكر للنبي عليه السلم ويحتمل مخالفة
الواقع وهو عد النبي من غير الانبياء او غير النبي من الانبياء
بناء على ان اسم العدد اسم خاص في مدلوله لا يحتمل الزيادة
ولا النقصان **وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى**
لان هذا معنى النبوة والرسالة **صادقين ناصحين**
لئلا يبطل فائدة البعثة وفي هذا اشارة الى ان الانبياء
معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بامر الشرائع
وتبليغ الاحكام وارشاد الامة اما عمدا فبالاجماع واما
سهوا فعند الاكثرين وفي عصمتهم عن سائر الذنوب
تفصيل وهو انهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده
بالاجماع وكذا عن تعمد الكبائر عند الجمهور خلافا للحشوية
وانما الخلاف في ان امتناعه بدليل السمع او العقل واما سهوا
فجوزه الاكثرون واما الصغائر فيجوز عمدا عند الجمهور خلافا
للجبائي واتباعه ويجوز سهوا بالاتفاق الا ما يدل على الخسة
كسرقة لقمة والتطفيف بحبة لكن المحققين اشترطوا ان ينبهوا
عليه فينتهوا عنه هذا كله بعد الوحي واما قبله فلا دليل على
امتناع صدور الكبيرة وذهب المعتزلة الى امتناعها لانها
يوجب النفرة المانعة عن اتباعهم فيفوت مصلحة البعثة
والحق منع ما يوجب النفرة كعهر الامهات والفجور والصغائر

الدالة على العصمة ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة
قبل الوحي وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية اذا اقتضت
هذا فما نقل من الانبياء مما يشعر بكذب او معصية فما كان
منقولا بطريق الآحاد فمردود وما كان بطريق التواتر
فمصروف عن ظاهره ان امكن والا فمحمول على ترك الاولى
او كونه قبل البعثة وتفصيل ذلك في الكتب المبسوطة و
افضل الانبياء محمد صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى
كنتم خير امة اخرجت للناس ولا شك ان خيرية الامة بحسب
كمالهم في الدين وذلك تابع لكمال نبيهم الذي يتبعونه
والاستدلال بقوله صلى الله عليه وسلم انا سيد ولد
آدم ولا فخر ضعيف لانه لا يدل على كونه افضل من آدم
بل من اولاده والملائكة عباد الله العاملون بامره
على ما دل عليه قوله تعالى لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون
لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون لا يوصفون
بذكورة ولا انوثة اذ لم يرد بذلك نقل ولا دل عليه
عقل وما زعم عبدة الاصنام انهم بنات الله محال باطل
وافراط في شأنهم كما ان قول اليهود ان الواحد فالواحد
منهم قد يرتكب الكفر ويعاقبه الله بالمسخ تفريط وتقصير في
حالهم فان قيل ابليس قد كفر ابليس وكان من الملائكة بدليل

الاول الاستدلال بقوله عليه السلام آدم ومن دونه تحت لوائي ولا فخره معروف

والملائكة اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة ح

حكي عن اليهود ان هاروت وماروت [illegible] السهو [illegible] على المعاصي والشرك ثم صعدت الى السماء بما تعلمت منهما ح

صحة استثنائه منهم قلنا بل كان من الجن ففسق عن امر ربه
لكنه لما كان في صفة الملائكة في باب العبادة ورفعة الدرجة
وكان جنيا واحدا مغمورا فيما بينهم صح استثناؤه منهم تغليبا
واما هاروت وماروت فالاصح انهما ملكان لم يصدر
عنهما كبيرة ولا كفر وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة كما تعاتب
الانبياء على الزلة والسهو وكانا يعظان الناس ويقولان
انما نحن فتنة فلا تكفر ولا كفر في تعليم السحر بل في اعتقاده
والعمل به ولله تعالى كتب انزلها على انبيائه وبين فيها
امره ونهيه ووعده ووعيده وكلها كلام الله تعالى وهو واحد
وانما التعدد والتفاوت في النظم المقروء والمسموع وبهذا
الاعتبار كان الافضل هو القرآن ثم التورية والانجيل
والزبور كما ان القرآن كلام واحد لا يتصور فيه تفضيل
ثم باعتبار القراءة والكتابة يجوز ان يكون بعض السور
افضل كما ورد في الحديث وحقيقة التفضيل ان قراءته افضل
لما انه انفع او ذكر الله تعالى فيه اكثر ثم الكتب قد نسخت
بالقرآن تلاوتها وكتابتها وبعض احكامها والمعراج
لرسول الله تعالى محمد صلى الله عليه وسلم في اليقظة بشخصه الى
السماء ثم الى ما شاء الله تعالى من العلى حق اي ثابت بالخبر المشهور
حتى ان منكره يكون مبتدعا وانكاره وادعاء استحالته

انما يبتني على اصول الفلاسفة والا فالخرق والالتيام على السموات
جائز والاجسام متماثلة يصح على كل ما يصح على الآخر والله
تعالى قادر على الممكنات كلها فقوله في اليقظة اشارة الى
الرد على من زعم ان المعراج كان في المنام على ما روي
عن معاوية انه سئل عن المعراج فقال كانت رؤيا
صالحة وروي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت
ما فقد جسد محمد ليلة المعراج وقال الله تعالى وما جعلنا
الرؤيا التي اريناك الا فتنة للناس واجيب بان المراد
الرؤيا بالعين والمعنى ما فقد جسده عن الروح بل كان مع
روحه وكان المعراج للروح والجسد جميعا وقوله بشخصه
اشارة الى الرد على من زعم انه كان للروح فقط ولا يخفى
ان المعراج في المنام او بالروح ليس مما ينكر كل الانكار
والكفرة انكروا امر المعراج غاية الانكار بل كثير من
المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلك وقوله الى السما اشارة
الى الرد على من زعم ان المعراج في اليقظة لم يكن الا الى
بيت المقدس على ما نطق به الكتاب وقوله الى ما شا الله
اشارة الى اختلاف اقوال السلف فقيل الى الجنة وقيل
الى العرش وقيل الى فوق العرش وقيل الى طرف العالم
فالاسرا وهو من المسجد الحرام الى بيت المقدس قطعي ثبت

بالكتاب والمعراج من الارض الى السما مشهور ومن
السما الى الجنة او الى العرش او غير ذلك آحاد ثم الصحيح
انه صلى الله عليه وسلم انما رأى ربه بفؤاده لا بعينه **وكرامات
الاوليا حق** والولي هو العارف بالله تعالى وصفاته
حسب ما يمكن المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي
المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات وكرامته
ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى
النبوة فما لا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح
يكون استدراجا وما يكون مقرونا بدعوى النبوة يكون
معجزة والدليل على حقية الكرامة ما تواتر من كثير من
الصحابة ومن بعدهم بحيث لا يمكن انكاره خصوصا الامر
المشترك وان كانت التفاصيل آحادا وايضا الكتاب
ناطق بظهورها من مريم ومن صاحب سليمان عليه الصلوة
والسلم وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة الى اثبات الجواز
ثم اورد كلاما يشير الى تفسير الكرامة والى تفصيل بعض
جزئياتها المستبعدة جدا فقال **فيظهر الكرامة على طريق نقض
العادة للولي من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة**
كاتيان صاحب سليمان عليه السلم وهو آصف بن برخيا
على الاشهر بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف مع بعد

السالفة وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة كما في
حق مريم فانه كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا
قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله والمشي
على الماء كما نقل عن كثير من الاولياء وفي الهواء كما نقل
عن جعفر بن ابي طالب رضي الله عنه ولقمان السرخسي
رحمه الله وغيرهما وكلام الجماد والعجماء واندفاع المتوجه من
البلاء وكفاية المهم من الاعداء وغير ذلك من الاشياء مثل رؤية عمر
رضي الله عنه وهو على المنبر بالمدينة جيشه بنهاوند حتى قال
لامير جيشه يا سارية الجبل الجبل تحذيرا له من وراء الجبل لمكر
العدو هناك وسماع سارية كلامه مع بعد المسافة وكشرب
خالد رضي الله عنه السم من غير تضرر به وكجريان النيل
بكتاب عمر رضي الله عنه وامثال هذا اكثر من ان يحصى
ولما استدل المعتزلة المنكرون لكرامة الاولياء بانه لو جاز
ظهور خوارق العادات من الاولياء لاشتبه بالمعجزة فلم
يتميز النبي من غير النبي اشار الى الجواب بقوله ويكون ذلك
اي ظهور خوارق العادات من الولي الذي هو من آحاد
الامة معجزة للرسول الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد
من امته لانه يظهر بها اي بتلك الكرامة انه ولي ولن
يكون وليا الا وان يكون محقا في ديانته وديانته الاقرار بالقلب

واللسان برسالة رسوله مع الطاعة له في اوامره و
نواهيه حتى لو ادعى هذا الولي الاستقلال بنفسه وعدم
المتابعة لم يكن وليا ولم يظهر ذلك على يده والحاصل ان
الامر الخارق للعادة فهو بالنسبة الى النبي معجزة سواء ظهر
من قبله او من قبل آحاد الامة وبالنسبة الى الولي كرامة
لخلوه عن دعوى نبوة من ظهر ذلك من قبله فالنبي لابد له
من علمه بكونه نبيا ومن قصده اظهار خوارق العادات
ومن حكمه قطعا بموجب المعجزات بخلاف الولي وافضل
البشر بعد نبينا والاحسن ان يقال بعد الانبياء لكنه اراد
البعدية الزمانية وليس بعد نبينا نبي ومع ذلك لابد من
تخصيص عيسى عليه السلم اذ لو اريد كل بشر يوجد بعد نبينا
انتقض بعيسى عليه السلم ولو اريد كل بشر يولد بعده لم يفد
التفضيل على الصحابة ولو اريد كل بشر هو موجود على وجه
الارض لم يفد التفضيل على التابعين ومن بعدهم ولو اريد
كل بشر على وجه الارض في الجملة انتقض بعيسى عليه السلم
ابو بكر الصديق الذي صدق النبي عليه السلم في النبوة
من غير تلعثم وفي المعراج بلا تردد ثم عمر الفاروق
الذي فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات
ثم عثمان ذو النورين لان النبي عليه السلم زوجه رقية

ولما ماتت رقية زوجه ام كلثوم ولما ماتت قال لو كان عندي
ثالثة لزوجتكها ثم علي المرتضى رضي الله عنهم من عباد الله
وخلص اصحاب رسول الله على هذا وجدنا السلف والظاهر
انه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا بذلك واما نحن
فقد وجدنا دلائل الجانبين متعارضة ولم نجد هذه المسئلة مما
يتعلق به شي من الاعمال او يكون التوقف فيه مخلا بشي
من الواجبات وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل
عثمان رضي الله عنه حيث جعلوا من علامات السنة والجماعة
تفضيل الشيخين ومحبة الختنين والانصاف انه ان اريد
بالافضلية كثرة الثواب فللتوقف جهة وان اريد كثرة ما
يعده ذووا العقول من الفضائل فلا وخلافتهم اي نيابتهم
عن الرسول في اقامة الدين بحيث يجب على كافة الامم
الاتباع على هذا الترتيب يعني ان الخلافة بعد رسول الله
لابي بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلي رضي الله عنهم وذلك لان
الصحابة قد اجتمعوا يوم توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم
في سقيفة بني ساعدة واستقر رائهم بعد المشاورة والمنازعة
على خلافة ابي بكر رضي الله عنه فاجمعوا على ذلك وبايعه علي
رضي الله عنه على رؤس الاشهاد بعد توقف كان منه ولو
لم يكن الخلافة حقا لما اتفق عليه الصحابة ولنازعه علي رضي الله عنه

كان توقفه ستة اشهر على ما يعلم من البخاري في باب غزوة خيبر ه

كما نازع معاوية ولاحتج عليه لو كان في حقه نص كما زعمت
الشيعة وكيف يتصور في حق اصحاب رسول الله صلى الله
عليه وسلم الاتفاق على الباطل وترك العمل بالنص الوارد
ثم ان ابا بكر رضي الله عنه لما ايس من حيوته دعا عثمان
رضي الله عنه واملى عليه كتاب عهده لعمر رضي الله عنه
فلما كتب ختم الصحيفة واخرجها الى الناس وامرهم ان
يبايعوا لمن في الصحيفة فبايعوا حتى مرت بعلي رضي الله عنه
فقال بايعنا لمن فيها وان كان عمر وبالجملة وقع الاتفاق
على خلافته ثم استشهد عمر رضي الله عنه وترك الخلافة
شورى بين ستة عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف
وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص رضي الله عنهم ثم
فوض الامر اهل خمستهم الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا
بحكمه فاختار هو عثمان رضي الله عنه وبايعه بمحضر من الصحابة
فبايعوه وانقادوا الاوامره وصلوا معه الجمعة والاعياد
فكان اجماعا ثم استشهد وترك الامر مهملا فاجتمع كبار
المهاجرين والانصار على علي رضي الله عنه والتمسوا
منه قبول الخلافة وبايعوه لما كان افضل عصره واولاهم
بالخلافة وما وقع من المخالفات والمحاربات لم يكن
عن نزاع في خلافته بل عن الخطا في الاجتهاد وما وقع

من الاختلاف بين الشيعة واهل السنة في هذه المسئلة وادعاء
كل من الفريقين النص في باب الامامة وايراد الاسولة
والاجوبة من الجانبين مذكورة في المطولات والخلافة
ثلثون سنة ثم بعدها ملك وامارة لقوله عليه الصلوة والسلم
الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا وقد استشهد
علي رضي الله عنه على راس ثلثين سنة من وفات رسول
الله صلى الله عليه وسلم فمعاوية ومن بعده لا يكونون خلفاء
بل ملوكا وامراء وهذا مشكل لان اهل الحل والعقد
من الامة قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسية
وبعض المروانية كعمر بن عبد العزيز مثلا ولعل المراد ان الخلافة
الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة وميل عن المتابعة
يكون ثلثين سنة وبعدها قد يكون وقد لا يكون ثم الاجماع
على ان نصب الامام واجب وانما الخلاف في انه يجب على
الله تعالى او على الخلق بدليل سمعي او عقلي والمذهب
انه يجب على الخلق سمعا لقوله عليه السلم من مات ولم
يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ولان الامة قد
جعلوا اهم المهمات بعد وفات النبي عليه السلم نصب الامام
حتى قدموه على الدفن وكذا بعد موت كل امام ولان
كثيرا من الواجبات الشرعية يتوقف عليه كما اشار اليه بقوله

والمسلمون لا بد لهم من امام يقوم بتنفيذ احكامهم و
اقامة حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم واخذ
صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق
واقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات الواقعة بين
العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق و
تزويج الصغار والصغاير الذين لا اولياء لهم وقسمة
الغنايم ونحو ذلك من الامور التي لا يتولاها آحاد الامة
فان قيل لم لا يجوز الاكتفاء بذي شوكة في كل ناحية و
من اين يجب نصب من له الرياسة قلنا لانه تؤدي الى
منازعات ومخاصمات مفضية الى اختلال امر الدنيا
والدين كما نشاهد في زماننا هذا فان قيل فليكتف بذي
شوكة له الرياسة العامة اماما كان او غير امام فان
انتظام الامر يحصل بذلك كما في عهد الاتراك قلنا نعم
يحصل بعض النظام في امر الدنيا لكن يختل امر الدين
وهو المقصود الاهم والعمدة العظمى فان قيل فعلى ما ذكر
من ان مدة الخلافة ثلثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء
الراشدين خاليا عن الامام فيعصي الامة كلهم ويكون
ميتتهم ميتة جاهلية قلنا قد سبق ان المراد الخلافة
الكاملة ولو سلم فلعل المراد دور الخلافة ينقضي دون دور

الامامة بنآء على ان الامام اعم لكن هذا الاصطلاح مما لم يجده
للقوم بل من الشيعة من يزعم ان الخليفة اعم ولهذا يقولون
بخلافة الائمة الثلثة دون امامتهم واما بعد الخلفاء العباسية
فالامر مشكل ثم ينبغي ان يكون الامام ظاهرا ليرجع اليه
فيقوم بالمصالح ليحصل ما هو الغرض من نصب الامام لا مختفيا
من اعين الناس خوفا من الاعدآء وما للظلمة من الاستيلآء
منتظرا خروجه عند صلاح الزمان وانقطاع مواد الشر
والفساد وانحلال نظام اهل الظلم والعناد لا كما زعمت الشيعة
خصوصا الامامية منهم ان الامام الحق بعد رسول الله
صلى الله عليه وسلم علي رضي الله عنه ثم ابنه الحسن ثم اخوه
الحسين ثم ابنه علي زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر
ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا
ثم ابنه محمد التقي ثم ابنه علي النقي ثم ابنه الحسن العسكري
ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي وقد اختفى خوفا من
اعدائه وسيظهر ويملأ الدنيا قسطا وعدلا كما ملئت
جورا وظلما ولا امتناع في طول عمره وامتداد ايامه كعيسى
والخضر عليهما السلام وغيرهما وانت خبير بان اختفاء الامام
وعدمه سواء في عدم حصول الاغراض المطلوبة من
وجود الامام وان خوفه من الاعدآء لا يوجب الاختفاء

بحيث لا يوجد منه الا الاسم بل غاية الامر ان يوجب اختفاء
دعوى الامامة كما في حق آبائه الذين كانوا ظاهرين على
الناس ولا يدعون الامامة وايضا فعند فساد الزمان
واختلاف الآراء واستيلاء الظلمة احتياج الناس
الى الامام اشد وانقيادهم له اسهل ويكون من قريش
ولا يجوز من غيرهم ولا يختص ببني هاشم واولاد علي رضي الله عنهم
يعني يشترط ان يكون الامام قرشيا لقوله عليه السلام
الائمة من قريش وهذا وان كان خبر واحد لكن لما
رواه ابو بكر رضي الله عنه محتجا به على الانصار لم ينكره
احد فصار مجمعا عليه لم يخالف فيه الا الخوارج وبعض
المعتزلة ولا يشترط ان يكون هاشميا او علويا لما ثبت
بالدلايل من خلافة ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم
مع انهم لم يكونوا من بني هاشم وان كانوا من قريش
فان قريشا اسم لاولاد النضر بن كنانة وهاشم هو ابو
عبد المطلب جد رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه عليه السلام
محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف
بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لوي بن غالب
بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة
بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان

فيه ان هذا حديث صحيح ورد من طرق عن نحو اربعين صحابيا كما ذكره شيخ الحفاظ ابن حجر في كتابه الصواعق فكيف يكون خبر واحد ولعله لم يطلع عليه كذا سيد جرزي

فالعلوية والعباسية من بني هاشم لان العباس وابا طالب
ابنا عبد المطلب وابو بكر قريشي لانه ابن ابي قحافة بن
عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن لوي وكذا عمر
لانه ابن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رياح بن
عبد الله بن قرط بن رزاح بن عدي بن كعب وكذا
عثمان لانه ابن عفان بن ابي العاص بن امية بن عبد شمس
بن عبد مناف ولا يشترط في الامام ان يكون معصوما
لما مر من الدليل على امامة ابي بكر مع عدم القطع بعصمته وايضا
الاشتراط هو المحتاج الى الدليل واما في عدم الاشتراط
فيكفي عدم دليل الاشتراط احتج المخالف بقوله تعالى
لا ينال عهدي الظالمين وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد
الامامة والجواب المنع فان الظالم من ارتكب معصية
مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح فغير المعصوم لا
يلزم ان يكون ظالما وحقيقة العصمة ان لا يخلق الله تعالى
في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره وهذا معنى قولهم
هي لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر
مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء ولهذا قال الشيخ ابو منصور
رحمه الله العصمة لا تزيل المحنة وبهذا يظهر فساد قول من
قال انها خاصية في نفس الشخص او في بدنه يمتنع بسببها صدور

ابن تيم صح
بن سعد بن مرة بن كعب

الذنب عنه كيف ولو كان الذنب ممتنعا لما صح تكليفه
بترك الذنب ولما كان مثابا عليه ولا ان يكون افضل
من اهل زمانه لان المساوي في الفضيلة بل المفضول
الاقل علما وعملا ربما كان اعرف بمصالح الامامة
ومفاسدها واقدر على القيام بمواجبها خصوصا اذا
كان نصب المفضول ادفع للشر وابعد عن اثارة الفتنة
ولهذا جعل عمر رضي الله عنه الامامة شورى بين ستة
مع القطع بان بعضهم افضل من البعض فان قيل كيف
صح جعل الامامة شورى بين الستة مع انه لا يجوز نصب
امامين في زمان واحد قلنا غير الجائز نصب امامين
مستقلين يجب طاعة كل منهما على الانفراد لما يلزم في ذلك
من امتثال احكام متضادة واما في الشورى فالكل
بمنزلة امام واحد ويشترط ان يكون من اهل الولاية
المطلقة الكاملة اي مسلما حرا ذكرا عاقلا بالغا اذ ما
جعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والعبد مشغول
بخدمة المولى مستحقر في اعين الناس والنساء ناقصات
عقل ودين والصبي والمجنون قاصران عن تدبير الامور
والتصرف في مصالح الجمهور اي مالكا للتصرف في امور سائسا
المسلمين بقوة رايه ورويته ومعونة بأسه وشوكته قادرا

بعلمه وعدله وكفايته وشجاعته **على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود**
دار الاسلام وانصاف المظلوم من الظالم
اذ الاخلال بهذه الامور مخل بالغرض من نصب الامام
ولا ينعزل الامام بالفسق اى الخروج عن طاعة الله تعالى
والجور اى الظلم على عباد الله لانه قد ظهر الفسق وانتشر
الجور من الائمة والامراء بعد الخلفاء الراشدين والسلف
كانوا ينقادون لهم ويقيمون الجمع والاعياد باذنهم ولا
يرون الخروج عليهم ولان العصمة ليست بشرط للامامة
ابتداء فبقاء اولى وعن الشافعى رضى الله عنه ان الامام
ينعزل بالفسق والجور وكذا كل قاض وامير واصل المسئلة
ان الفاسق ليس من اهل الولاية عند الشافعى رحمه الله
لانه لا ينظر لنفسه فكيف لغيره وعند ابى حنيفة رضى الله عنه
هو من اهل الولاية حتى يصح للاب الفاسق تزويج ابنته
الصغيرة والمسطور فى كتب الشافعية ان القاضى ينعزل
بالفسق بخلاف الامام والفرق ان فى انعزاله ووجوب
نصب غيره اثارة الفتنة لما له من الشوكة بخلاف القاضى
وفى رواية النوادر عن العلماء الثلثة انه لا يجوز قضاء
الفاسق وقال بعض المشايخ اذا قلد الفاسق ابتداء يصح
ولو قلد وهو عدل ينعزل بالفسق لان المقلد اعتمد عدالته

فلم يرض بقضائه بدونها وفى فتاوى قاضى خان اجمعوا
على انه اذا ارتشى لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى وانه اذا
اخذ القاضى القضاء بالرشوة لا يصير قاضيا ولو قضى لا ينفذ قضاؤه
ويجوز الصلوة خلف كل بر وفاجر لقوله عليه السلم صلوا
خلف كل بر وفاجر ولان علماء الامة كانوا يصلون خلف
الفسقة واهل الاهواء والبدع من غير نكير وما نقل عن
بعض السلف من المنع عن الصلوة خلف المبتدع فمحمول
على الكراهة اذ لا كلام فى كراهة الصلوة خلف الفاسق
والمبتدع هذا اذا لم يؤد الفسق والبدعة الى حد الكفر
واما اذا ادى فلا كلام فى عدم جواز الصلوة ثم المعتزلة
وان جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون الصلوة خلفه
لما ان شرط الامامة عندهم عدم الكفر لا وجود الايمان
بمعنى التصديق والاقرار والاعمال جميعا **ويصلى على**
كل بر وفاجر اذا مات على الايمان للاجماع ولقوله
عليه السلم لا تدعوا الصلوة على من مات من اهل القبلة
فان قيل امثال هذه المسائل انما هى من فروع الفقه فلا وجه
لايرادها فى اصول الكلام وان اريد ان اعتقاد حقية
ذلك واجب وهذا من الاصول فجميع مسائل الفقه كذلك
قلنا انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام من مباحث

الذات والصفات والافعال والنبوة والامامة على قانون
اهل الاسلام وطريق السنة والجماعة حاول التنبيه على نبذ
من المسائل التي يتميز بها اهل السنة عن غيرهم مما خالف
فيه المعتزلة او الشيعة او الفلاسفة او الملاحدة او غيرهم
من اهل البدع والاهواء سواء كانت تلك المسائل من
فروع الفقه او غيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد
ويكف عن ذكر الصحابة الا بخير لما ورد من الاحاديث
الصحيحة في مناقبهم ووجوب الكف عن الطعن فيهم كقوله عليه السلم
لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد
احدهم ولا نصيفه وكقوله عليه السلم اكرموا اصحابي فانهم
خياركم الحديث وكقوله عليه السلم الله الله في اصحابي الله الله
في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم
ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن آذاهم فقد آذاني و
من آذاني فقد آذى الله فيوشك ان يأخذه ثم في مناقب
كل من ابي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن والحسين و
غيرهم من اكابر الصحابة رضي الله عنهم احاديث صحيحة
وما وقع بينهم من المنازعات والمحاربات فله محامل
وتاويلات فسبهم والطعن فيهم ان كان مما يخالف الادلة
القطعية فكفر كقذف عائشة رضي الله عنها والا فبدعة وفسق

اي اتقوا الله في اصحابي يعني
لا تذكروهم الا بالتعظيم و
التوقير ه

ومن آذى الله ه

وبالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين
جواز اللعن على معاوية واحزابه لان غاية امرهم البغي و
الخروج على الامام وهو لا يوجب اللعن وانما اختلفوا في
يزيد بن معاوية حتى ذكر في الخلاصة وغيره انه لا ينبغي
اللعن عليه ولا على الحجاج لان النبي نهى عن لعن المصلين
ومن كان من اهل القبلة وما نقل عن لعن النبي عليه السلم
لبعض من اهل القبلة فلما انه يعلم من احوال الناس ما لا
يعلمه غيره وبعضهم اطلق اللعن عليه لما انه كفر حين امر بقتل
الحسين رضي الله عنه واتفقوا على جواز اللعن على من
قتله او امر به او اجازه ورضي به والحق ان رضى يزيد
بقتل الحسين واستبشاره بذلك واهانة اهل بيت النبي
صلى الله عليه وسلم مما تواتر معناه وان كان تفاصيله آحادا
فنحن لا نتوقف في شانه بل في ايمانه لعنة الله عليه وعلى
انصاره واعوانه **ونشهد بالجنة للعشرة الذين بشرهم النبي
عليه السلم بالجنة** حيث قال عليه السلم ابو بكر في الجنة و
عمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة في الجنة
والزبير في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد
بن ابي وقاص في الجنة وسعيد بن زيد في الجنة وابو عبيدة
الجراح في الجنة وكذا نشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسين

[illegible]

خيار عباد الله بعد نبينا
ثم العشرة البررة وعثمان
زبير وطلحة وابن عوف وعامر
وسعدان والصهران والملكان
[illegible]

رضي الله عنهم لما ورد في الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة
نساء اهل الجنة وان الحسن والحسين سيدا شباب اهل
الجنة وسائر الصحابة لا يذكرون الا بخير ويرجى لهم اكثر
مما يرجى لغيرهم من المسلمين ولا يشهد بالجنة والنار لاحد
بعينه بل نشهد بان المؤمنين من اهل الجنة والكافرين
من اهل النار **ويرى المسح على الخفين في الحضر والسفر** لانه ان
كان زيادة على الكتاب لكنه بالخبر المشهور سئل
علي ابن ابي طالب رضي الله عنه عن المسح على الخفين فقال
جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلثة ايام ولياليهن
للمسافر ويوما وليلة للمقيم وروى ابو بكر رضي الله عنه
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه رخص للمسافر ثلثة
ايام ولياليهن وللمقيم يوما وليلة اذا تطهر فلبس خفيه
ان يمسح عليهما وقال الحسن البصري رحمه الله ادركت
سبعين نفرا من الصحابة رضي الله عنهم يرون المسح على
الخفين ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله ما قلت بالمسح حتى
جاءني فيه مثل ضوء النهار وقال الكرخي رحمه الله اخاف
الكفر على من لا يرى المسح على الخفين لان الآثار التي جاءت
فيه في حيز التواتر وبالجملة من لا يرى المسح على الخفين فهو
من اهل البدعة حتى سئل انس ابن مالك رضي الله عنه عن السنة

على الخفين م

والجماعة فقال ان تحب الشيخين ولا تطعن في الختنين و
تمسح على الخفين **ولا يحرم نبيذ الجر** وهو ان ينبذ تمر
او زبيب في الماء فيجعل في اناء من الخزف فيحدث فيه
لذع كما في الفقاع وكان نهي عن ذلك في بدء الاسلام لما
كانت الجرار اواني الخمور ثم نسخ فعدم تحريمه من قواعد
اهل السنة خلافا للروافض وهذا بخلاف ما اذا اشتد
وصار مسكرا فان القول بحرمة قليله وكثيره مما ذهب اليه
كثير من اهل السنة **ولا يبلغ ولي درجة الانبياء** لان الانبياء
معصومون عن خوف الخاتمة مكرمون بالوحي ومشاهدة
الملك مامورون بتبليغ الاحكام وارشاد الانام بعد
الاتصاف بكمالات الاولياء فما نقل عن بعض الكرامية
من جواز كون الولي افضل من النبي كفر وضلال نعم
قد يقع تردد في ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولاية
بعد القطع بان النبي متصف بالمرتبتين وانه افضل
من الولي الذي ليس بنبي **ولا يصل العبد** ما دام عاقلا
بالغا **الى حيث يسقط عنه الامر والنهي** لعموم الخطابات
الواردة في التكليف والاجماع المجتهدين على ذلك
وذهب بعض المباحيين الى ان العبد اذا بلغ غاية المحبة
وصفا قلبه واختار الايمان على الكفر من غير نفاق

سقط عنه الامر والنهي ولا يدخله الله النار بارتكاب الكبائر
وبعضهم الى انه يسقط عنه العبادات الظاهرة ويكون عبادته
التفكر وهذا كفر وضلال فان اكمل الناس في المحبة والايمان
هم الانبياء خصوصا حبيب الله مع ان التكاليف في حقهم
اتم واكمل واما قوله عليه السلام اذا احب الله عبدا لم يضره
ذنب فمعناه انه عصمه من الذنوب فلم يلحقه ضررها
والنصوص من الكتاب والسنة تحمل على ظواهرها ما لم
يصرف عنها دليل قطعي كما في الآيات التي يشعر ظواهرها
بالجهة والجسمية ونحو ذلك لا يقال هذه ليست من النص
بل من المتشابه لانا نقول المراد بالنص ههنا ليس ما
يقابل الظاهر والمفسر والمحكم بل ما يعم اقسام النظم على ما
هو المتعارف والعدول عنها اي عن الظواهر الى
معان يدعيها اهل الباطن وهم الملاحدة وسموا الباطنية
لادعائهم ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنية
لا يعرفها الا المعلم وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية
الحاد اي ميل وعدول عن الاسلام واتصال واتصاف
بكفر لكونه تكذيبا للنبي عليه السلام فيما علم مجيئه به بالضرورة
واما ما يذهب اليه بعض المحققين من ان النصوص على ظواهرها
ومع ذلك فيها اشارات خفية الى دقايق تنكشف على

ارباب السلوك يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة
فهو من كمال الايمان ومحض العرفان ورد النصوص
بان ينكر الاحكام التي دلت عليها النصوص القطعية من
الكتاب والسنة كحشر الاجساد مثلا كفر لكونه تكذيبا
صريحا لله ورسوله فمن قذف عايشة رضي الله عنها
بالزنا كفر واستحلال المعصية صغيرة كانت او كبيرة
كفر اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي وقد علم ذلك
فيما سبق والاستهانة بها كفر والاستهزاء على الشريعة كفر
لان ذلك من امارات التكذيب وعلى هذه الاصول
يتفرع ما ذكر في الفتاوى من انه اذا اعتقد الحرام حلالا
فان كان حرمته لعينه وقد ثبت بدليل قطعي يكفر والا فلا
بان يكون حرمته لغيره او ثبت بدليل ظني وبعضهم لم
يفرق بين الحرام لعينه ولغيره فقال من استحل حراما قد علم
في دين محمد صلى الله عليه وسلم تحريمه كنكاح ذوي المحارم و
شرب الخمر او اكل ميتة او دم او خنزير من غير ضرورة
فكافر وفعل هذه الاشياء بدون الاستحلال فسق ومن
استحل شرب النبيذ الى ان يسكر كفر اما لو قال لحرام هذا حلال
لترويج السلعة او بحكم الجهل لا يكفر ولو تمنى ان لا يكون
الخمر حراما او لا يكون صوم رمضان فرضا لما يشق عليه

لا يكفر بخلاف ما اذا تمنى ان لا يحرم الزنا وقتل النفس بغير
حق فانه يكفر لان حرمة هذا ثابتة في جميع الاديان موافقة
للحكمة ومن اراد الخروج عن الحكمة فقد اراد ان يحكم الله
ما ليس بحكمة وهذا جهل منه بربه وذكر الامام السرخسي رحمه الله
في كتاب الحيض انه لو استحل وطي امرأته الحايض يكفر وفي
النوادر عن محمد رحمه الله انه لا يكفر وهو الصحيح وفي استحلال
اللواطة بامرأته لا يكفر على الاصح ومن وصف الله تعالى
بما لا يليق به او سخر باسم من اسمائه او بامر من اوامره او
انكر وعده او وعيده يكفر وكذا لو تمنى ان لا يكون نبي من
الانبياء على قصد استخفاف او عداوة وكذا لو ضحك على
وجه الرضا ممن تكلم بالكفر وكذا لو جلس على مكان مرتفع
وحوله جماعة يسألونه مسايل ويضحكون ويضربونه
بالوسايد يكفرون جميعا وكذا لو امر رجلا ان يكفر بالله
او عزم على ان يأمره يكفر وكذا لو افتى لامرأة بالكفر
لتبين من زوجها وكذا لو قال عند شرب الخمر او الزنا
باسم الله وكذا اذا صلى لغير القبلة او بغير الطهارة متعمدا يكفر
وان وافق ذلك القبلة وكذا لو اطلق كلمة الكفر استخفافا
لا اعتقادا الى غير ذلك من الفروع **واليائس من الله
كفر** لانه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون

والآمن من الله كفر اذ لا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون
فان قيل الجزم بان العاصي يكون في النار يأس من الله و
بان المطيع يكون في الجنة امن من الله تعالى فيلزم ان يكون
المعتزلي كافرا مطيعا كان او عاصيا لانه اما آمن او آيس
ومن قواعد اهل السنة ان لا يكفر احد من اهل القبلة
قلنا هذا ليس بيأس ولا امن لانه على تقدير العصيان لا
ييأس ان يوفقه الله تعالى للتوبة والعمل الصالح وعلى
تقدير الطاعة لا يأمن ان يخذله الله تعالى فيكتسب المعاصي
وبهذا يظهر الجواب عما قيل ان المعتزلي اذا ارتكب كبيرة
لزم ان يصير كافرا لياسه من رحمة الله ولاعتقاده انه
ليس بمؤمن وذلك لانا لا نسلم ان اعتقاد استحقاقه النار
يستلزم اليأس وان اعتقاد عدم ايمانه المفسر بمجموع التصديق
والاقرار والاعمال بناء على ان انتفاء الاعمال يوجب
الكفر هذا او الجمع بين قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة
وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن او استحالة الرؤية
او سب الشيخين او لعنهما وامثال ذلك مشكل **وتصديق
الكاهن بما يخبره من الغيب كفر** لقوله عليه السلام من
اتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل على محمد
والكاهن هو الذي يخبر عن الكوائن في مستقبل الزمان

ويدعي معرفة الاسرار ومطالعة علم الغيب وكان في العرب
كهنة يدعون معرفة الامور فمنهم من كان يزعم ان له رئيا من
الجن وتابعة تلقي اليه الاخبار ومنهم من كان يدعي انه
يستدرك الامور بفهم اعطيه والمنجم اذا ادعى العلم بالحوادث
الآتية فهو مثل الكاهن وبالجملة العلم بالغيب امر تفرد به الله
سبحانه لا سبيل اليه للعباد الا باعلام منه والهام بطريق
المعجزة او الكرامة او ارشاد الى الاستدلال بالامارات
فيما يمكن ذلك فيه ولهذا ذكر في الفتاوى ان قول القائل
عند رؤية هالة القمر يكون مطر مدعيا علم الغيب لا بعلامة
كفر **والمعدوم ليس بشيء** ان اريد بالشيء الثابت
المتحقق على ما ذهب اليه المحققون من ان الشيئية تساوق
الوجود والثبوت والعدم يرادف النفي فهذا حكم
ضروري لم ينازع فيه الا المعتزلة القائلون بان المعدوم
الممكن ثابت في الخارج وان اريد ان المعدوم لا يسمى شيئا
فهو بحث لغوي مبني على تفسير الشيء انه الموجود او المعدوم
او ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فالمرجع الى النقل وتتبع موارد
الاستعمال **وفي دعاء الاحياء للاموات وصدقتهم** اي صدقة
الاحياء **عنهم** اي عن الاموات **نفع لهم** اي للاموات
خلافا للمعتزلة تمسكا بان القضاء لا يتبدل وكل نفس مرهونة

بما كسبت والمرء مجزي بعمله لا بعمل غيره ولنا ما ورد في
الاحاديث الصحاح من الدعاء للاموات خصوصا في
صلوة الجنائز وقد توارثه السلف فلو لم يكن للاموات
نفع فيه لما كان له معنى وقال عليه السلام ما من ميت تصلي
عليه امة من المسلمين يبلغون مائة كلهم يشفعون له الا شفعوا
فيه وعن سعد بن عبادة انه قال يا رسول الله ان ام
سعد ماتت فاي صدقة افضل قال الماء قال فحفر بئرا
وقال هذه لام سعد وقال عليه السلام الدعاء يرد البلاء
والصدقة تطفئ غضب الرب وقال عليه السلام ان العالم
والمتعلم اذا مرا على قرية فان الله تعالى يرفع العذاب
عن مقبرة تلك القرية اربعين يوما والاحاديث و
الآثار في هذا الباب اكثر من ان تحصى **والله تعالى
يجيب الدعوات ويقضي الحاجات** لقوله تعالى ادعوني استجب
لكم ولقوله عليه السلام يستجاب للعبد ما لم يدع باثم او
قطيعة رحم ما لم يستعجل ولقوله عليه السلام ان ربكم حيي
كريم يستحيي من عبده اذا رفع اليه يديه ان يردهما صفرا
واعلم ان العمدة في ذلك صدق النية وخلوص الطوية
وحضور القلب لقوله عليه السلام ادعوا الله وانتم موقنون
بالاجابة واعلموا ان الله لا يستجيب الدعاء من قلب

غافل لاه واختلف المشايخ رحمهم الله في انه هل يجوز ان
يقال يستجاب دعاء الكافر فمنع الجمهور لقوله تعالى
وما دعاء الكافرين الا في ضلال ولانه لا يدعو الله تعالى لانه
لا يعرفه لانه وان اقر به فلما وصفه بما لا يليق به نقض
اقراره وما روي في الحديث ان دعوة المظلوم وان
كان كافرا يستجاب فمحمول على كفران النعمة وجوزه
بعضهم لقوله تعالى حكاية عن ابليس رب انظرني فقال
الله تعالى انك من المنظرين هذه اجابة واليه ذهب
ابو القاسم الحكيم وابو نصر الدبوسي قال الصدر الشهيد وبه
يفتى وما اخبر به النبي عليه السلام من اشراط الساعة اي علاماتها
من خروج الدجال ودابة الارض ويأجوج ومأجوج ونزول
عيسى وطلوع الشمس من مغربها فهو حق لانها امور ممكنة
اخبر بها الصادق قال الله تعالى حذيفة بن اسيد الغفاري
اطلع النبي عليه السلام علينا ونحن نتذاكر فقال ما تذكرون
قلنا نذكر الساعة قال انها لن تقوم حتى ترون قبلها عشر آيات
فذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها
ونزول عيسى بن مريم عليهما السلام ويأجوج ومأجوج وثلثة
خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف
بجزيرة العرب وآخر ذلك تخرج نار من اليمن تطرد الناس

في الصحاح انظره اي اخره

الى محشرهم والاحاديث الصحاح في هذه الاشراط كثيرة جدا
وقد روي احاديث وآثار في تفاصيلها وكيفياتها
فليطلب من كتب التفسير والسير والتواريخ والمجتهد
في العقليات والشرعيات الاصلية والفرعية قد يخطي
ويصيب وذهب بعض الاشاعرة والمعتزلة الى ان
كل مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية التي لا قاطع فيها مصيب
وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم في ان لله تعالى
في كل حادثة حكما معينا او حكمه في المسائل الاجتهادية ما
ادى اليه رأي المجتهد وتحقيق هذا المقام ان المسئلة
الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى فيه حكم معين قبل
اجتهاد المجتهد او يكون وحينئذ اما ان لا يكون من الله
تعالى عليه دليل او يكون وذلك الدليل اما قطعي او ظني
فذهب الى كل احتمال جماعة والمختار ان الحكم معين
وعليه دليل ظني ان وجده المجتهد اصاب وان فقده
اخطأ والمجتهد غير مكلف باصابته لغموضه وخفائه فلذلك
كان المخطئ معذورا بل مأجورا فلا خلاف على هذا المذهب
في ان المخطئ ليس بآثم وانما الخلاف في انه مخطئ ابتداء
وانتهاء اي بالنظر الى الدليل والحكم جميعا واليه
ذهب بعض المشايخ وهو مختار الشيخ ابي منصور رحمه الله

او اثبتها فقط اي بالنظر الى الحكم حيث اخطأ فيه وان اصاب
في الدليل حيث اقامه على وجهه مستجمعا لشرائطه واركانه
فاتى بما كلف به من الاعتبار وليس عليه في الاجتهاديات
اقامة الحجة القطعية التي مدلولها حق البتة والدليل على
ان المجتهد قد يخطئ وجوه الاول قوله تعالى ففهمناها سليمان
والضمير للحكومة والفتيا ولو كان كل من الاجتهادين
صوابا لما كان لتخصيص سليمان بالذكر جهة لان كلا منهما
قد اصاب الحكم حينئذ وفهمه الثاني الاحاديث و
الآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب و
الخطأ بحيث صارت متواترة المعنى قال عليه السلام
ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك
حسنة وفي حديث آخر جعل للمصيب اجرين وللمخطئ اجرا
واحدا وعن ابن مسعود رضي الله عنه ان اصبت فمن
الله والا فمني ومن الشيطان وقد اشتهر تخطئة الصحابة
بعضهم بعضا في الاجتهاديات الثالث ان القياس
مظهر لا مثبت فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى
وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير
الرابع انه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة نبينا
عليه السلام بين الاشخاص فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم

اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين من الحظر والاباحة و
الصحة والفساد والوجوب وعدمه وتمام تحقيق هذه الادلة
والجواب عن تمسكات المخالفين يطلب من كتابنا
التلويح في شرح التنقيح **ورسل البشر افضل
من رسل الملائكة ورسل الملائكة افضل من عامة البشر
وعامة البشر افضل من عامة الملائكة** اما تفضيل رسل
الملائكة على عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة واما
تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر
على عامة الملائكة فبوجوه الاول ان الله تعالى امر
الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام على وجه التعظيم و
التكريم بدليل قوله تعالى حكاية ارأيتك هذا الذي
كرمت علي وانا خير منه خلقتني من نار وخلقته
من طين ومقتضى الحكمة الامر للادنى بالسجود للاعلى
دون العكس الثاني ان كل واحد من اهل اللسان يفهم
من قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها الآية ان
القصد منه الى تفضيل آدم على الملائكة وبيان زيادة
علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم الثالث قوله تعالى
ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران
على العالمين والملائكة من جملة العالمين وقد خص

من ذلك بالاجماع بتفضيل عامة البشر على رسل
الملائكة فبقي معمولا به فيما عدا ذلك ولا خفاء في
ان هذه المسئلة ظنية يكتفى فيها بالادلة الظنية الرابع
ان الانسان يحصل الفضايل والكمالات العلمية و
العملية مع وجود العوايق والموانع من الشهوة والغضب
وسنوح الحاجات الضرورية الشاغلة عن اكتساب
الكمالات ولاشك ان العبادة وكسب الكمال
مع الشواغل والصوارف اشق وادخل في
الاخلاص فيكون افضل وذهب المعتزلة والفلاسفة
وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة وتمسكوا بوجوه
الاول ان الملائكة ارواح مجردة كاملة بالفعل مبرأة
عن مبادي الشرور والآفات كالشهوة والغضب
وعن ظلمات الهيولى والصورة قوية على الافعال
العجيبة عالمة بالكواين ماضيها وآتيها من غير غلط
والجواب ان مبنى ذلك على الاصول الفلسفية دون
الاسلامية الثاني ان الانبياء مع كونهم افضل البشر
يتعلمون ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالى علمه
شديد القوى وقوله تعالى نزل به الروح الامين و
لاشك ان المعلم افضل من المتعلم والجواب ان

التعليم من الله والملائكة هم المبلغون الثالث انه قد اطرد
في الكتاب والسنة تقديمهم وذكرهم على ذكر الانبياء
وما ذاك الا لتقدمهم في الشرف والرتبة والجواب
ان ذلك لتقدمهم في الوجود او لان وجودهم اخفى
فالايمان بهم اقوى وبالتقديم اولى الرابع قوله
تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة
المقربون فان اهل اللسان يفهمون من ذلك
افضلية الملائكة من عيسى عليه السلام اذ القياس
في مثله الترقي من الادنى الى الاعلى يقال لا يستنكف
من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولا يقال السلطان
ولا الوزير ثم لا قايل بالفصل بين عيسى بن مريم
وغيرهم من الانبياء عليهم السلام والجواب ان
النصارى استعظموا المسيح بحيث يرتفع من ان
يكون عبدا من عباد الله بل ينبغي ان يكون ابنا له لانه
مجرد لا اب له وقادر يبرئ الاكمه والابرص و
يحيي الموتى بخلاف ساير عباد الله من بني آدم فرد
عليهم بانه لا يستنكف من ذلك المسيح ولا من هو
اعلى منه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا اب
لهم ولا ام ويقدرون باذن الله تعالى على افعال

اقوى واعجب من ابراء الاكمه والابرص واحياء
الموتى فالترقي والعلو انما هو في امر التجرد و
اظهار الآثار القوية لا في مطلق التشرف و
الكمال فلا دلالة على افضلية الملائكة ۞ والله تعالى
۞ اعلم بالحق والصواب واليه المرجع والمآب ۞

۞ تمت كتابة هذه النسخة الشريفة اللغوية في منتصف ۞
۞ شهر الله شعبان المعظم الذي من سنة ثمان ۞
۞ على يد العبد الفقير الى الله المنان ۞
۞ محمد بن مصطفى المعروف بالفتح الله ترجمان ۞
۞ غفر الله له ولوالديه ۞
۞ ولجميع المؤمنين ۞
۞ م ۞

بسم الله الرحمن الرحيم

وهو المستعان الكريم باسمك اللهم يا اهل الحمد
والثناء ويا ذا العظمة والكبرياء يا منشئ الاجسام
المختلفة الطباع ومظهر الجواهر العقلية من افق
الابداع نحمدك بمحامدك التي لا تتطرق اليها
يد التحديد ونشكرك على مواهبك التي
يضيق عن احاطتها نطاق التعديد ونصلي على
اكمل اشخاص نوع البشر وافضل افراد اهل الوبر والمدر
اشرف ذوي النفوس القدسية الواصل الى اقصى
المراتب الانسية محمد سيد الانبياء وقدوة اهل
الاصطفاء وعلى عترته النجباء الكرام وصحبه الائمة
الامناء العظام ونسألك ان توفقنا لتحقيق الحق
في المطالب وتهدينا منهج الوصول الى اعلى المراتب
انك على ما تشاء قدير وبتحقيق رجاء المؤملين جدير
وبعد فهذا تعليق مشتمل على شرح المعاني المتعلقة
من المختصر الموسوم بالهداية للامام المحقق والنحرير

المراد المعاني التي فيها الحكمة

المدقق قدوة الفضلاء المتأخرين واسوة العلماء المتبحرين
وحيد عصره وفريد دهره اثير الحق والدين الابهري
اعلى الله تعالى رتبته في حظائر القدس وبوأه
مع المقدسين في مقاعد الانس الالهية مع قلة البضاعة
ورجلي في مضمار هذه الصناعة بالقياس الى من
الخلان بل شرذمة من اعزة الاخوان حين كانوا
مشتغلين بمباحثه حيث لم يتيسر له شرح يكشف لهم
عن وجوه فوائده نقابها ويذلل في مسالك
التحقيق من مطايا البيان صعابها الا انه لا يسعني
الا اسعافهم بما اقترحوا ولا يوافقني الا اتباع ما عليه
اصطلحوا والله المستعان فيما قصدته من تحصيل سؤلهم
وايصالهم الى غاية مأمولهم انه خير موفق ومعين
قال المولى المصنف روح الله روحه و
زاد في اعلى غرف الجنان فتوحه القسم الثاني
في الطبيعيات لما كانت الحكمة علما باحثا عن احوال
الموجودات الخارجية على ما هي عليه في نفس الامر
بقدر الطاقة البشرية والموجود ينقسم الى ما هو موجود
لا بقدرتنا واختيارنا كالسماء والارض والى ما هو
موجود بهما كالاعمال الصادرة منا انقسم لا محالة

بأقسام متعلقة اعني الموجود الى قسمين قسم يبحث فيه عن
احوال القسم الاول من الموجود ويسمى حكمة نظرية
لتوقف حصوله على النظر وقسم يبحث فيه عن احوال
القسم الثاني ويسمى حكمة عملية لتعلقه بالعمل والحكمة النظرية
ثلثة اقسام لانها اما ان يبحث فيها عما يوجد في
الخارج بلا مادة وهو العلم الاعلى المسمى بالالهي او
عما لا يوجد فيه الا معها وحينئذ اما ان يمكن تجريده
عن المادة في البحث وهو العلم الاوسط الموسوم
بالرياضي اولا وهو العلم الادنى الموسوم بالطبيعي و
الحكمة العملية ايضا ثلثة اقسام لانها اما ان يبحث فيها
عن الاعمال الصادرة عن الشخص لتحصيل الكمال او
الواقعة بين اهل المنزل لدوام الائتلاف او المدنية
لبقاء الانصاف والانتصاف والاول علم الاخلاق
والثاني علم المنزل والثالث علم السياسة والمنطق
خارج عن اقسام الحكمة بل هو آلة لتحصيلها اللهم الا ان
تفسر الحكمة بخروج النفس الانسانية الى كمالها الممكن
بحسب قوتيها النظرية والعملية فحينئذ يدخل فيه المنطق
بل العمل ايضا اذا تمهد هذا فنقول رتب المصنف
هذا المختصر على ثلثة اقسام في علوم ثلثة الاول في المنطق

والثاني في الطبيعي والثالث في الالهي وانما اختار
هذه العلوم الثلثة من بين سائرها اما المنطق فلمس
الحاجة اليه لكونه آلة لتحصيل العلوم كلها واما الباقيين
فلان سعادة النفس الانسانية منوطة بمعرفة الباري
جل ذكره بصفات كماله ونعوت جلاله وبمعرفة احوال
النفس في النشأتين والاول مع الثانية باعتبار
النشأة الاخرى يحصل بالالهي والثانية باعتبار النشأة
الاولى يحصل بالطبيعي واعرض عن الحكمة الرياضية
لابتنائها في الاكثر على الامور الموهومة كالدوائر
الموهومة المبحوث عنها في الهيئة وعن اقسام الحكمة
العملية باسرها لان الشريعة المصطفوية قد قضت
الوطر منها على اكمل وجه واتم تفصيل وقدم المنطق
على الطبيعي والالهي لتقدمه الطبيعي بالآلية والطبيعي على
الالهي لتقدمه بالنسبة الينا وليكون التعليم متدرجا
من الاسهل الى الاصعب على ما يقتضيه آداب الارشاد
في التعليم **قال** وهو مرتب على ثلثة فنون الفن
الاول فيما يعم الاجسام وهو يشتمل على ثلثة فصول
اقول مباحث هذا الفن منحصرة في ثلثة فنون
الاول فيما يعم الاجسام الطبيعية من الاحوال الثاني

ثم ما يختص بالفلكيات الثالث ثم ما يختص بالعنصريات
ووجه الانحصار ان العلم الطبيعي باحث عن احوال
الجسم الطبيعي من حيث انه واقع في التغير والجسم
الطبيعي اما فلكي او عنصري فالبحث فيه اما عن الاحوال
المشتركة كقبول التجزية لا الى نهاية وتناهي الابعاد
وغيرهما وهو الفن الاول او عن الاحوال المختصة
بالفلكيات كاستدارتها وتحركها على الاستدارة
وامتناع الخرق والالتيام عليها وهو الفن الثاني او
بالعنصريات كقبولها الكون والفساد والحركة المستقيمة
وهو الفن الثالث وقدم الفن الاول على الاخيرين
لان الاحوال المشتركة لعمومها وظهورها يستحق التقديم
كما يستحق الجنس لعمومه التقديم على الفصل على ما تقرر
في القول الشارح والفن الثاني على الثالث لان
مباحث الفن الثاني لشرف موضوعاتها وثباتها
اشرف من مباحث الفن الثالث وان كان
الفن الثالث مما ينبغي ان يقدم في التعليم لقربه الينا
على ما ذكر في تقديم الطبيعيات وهذا التقسيم اجمالي
والتفصيل فيه ان يقال البحث في العلم الطبيعي
اما عن الاحوال المشتركة بين الاجسام وهو باب المسمى

بسماع الطبيعي وسمع الكيان او عن الاحوال المختصة
بالبسائط العلوية وهو باب السماء والعالم او البسائط
السفلية وهو باب الكون والفساد او عن الاحوال
المختصة بالمركبات التي ليس لها صور حافظة للتركيب
وهو باب الآثار العلوية او التي لها صور من شانها
الحفظ فقط وهو باب المعادن او التي لها صور
من شانها التنمية مع الحفظ وهو النبات او التي لها
صور من شانها الحس والحركة الارادية مع ما للنبات
وهو الحيوان او التي لها نفوس ناطقة من شانها النطق
مع ما للحيوان وهو باب الانسان فابواب العلم
الطبيعي على التفصيل ثمانية لكن المصنف اجمل في التقسيم
فجعل الاقسام الستة الاخيرة قسما واحدا باعتبار انها
متعلقة بالعناصر لانها يبحث فيها اما عن العناصر او عما
يحدث منها

الفصل الاول في ابطال
الجزء الذي لا يتجزى لو فرضنا جزءا بين جزئين فاما
ان يكون الوسط مانعا من تلاقيهما او لا يكون لا سبيل
الى الثاني لانه لو لم يكن مانعا كانت الاجزاء متداخلة
فلا يكون وسط وطرف وقد فرضنا الوسط والطرفين
فثبت كونه مانعا من تلاقيهما فما به يلاقي احد الطرفين ما

في كتاب المعتبر لابي البركات
يعلم فيما ارسطو في كتابه المعروف
بسماع الطبيعي وفيه يعلم
فيما ارسطو في كتاب
السماء والعالم
ه

غیر ما به یلاقی الطرف الآخر فینقسم ولانا لو فرضنا جزءاً
علی ملتقی جزئین فاما ان یلاقی واحداً منهما او مجموعهما
او من کل واحد منهما شیئاً والاول محال والا
لم یکن علی الملتقی فتعین احد القسمین الآخرین فیلزم
الانقسام لا محالة اقول ینبغی لطالب کل علم
ان یتصور موضوعه قبل الشروع فیه لانه من المبادی
التصوریة للعلم وتصور الموضوع بوجه ما وان کان
کافیا للبدایة الا ان البصیرة انما یکمل ویتم بتصوره
بکمال الحقیقة فلهذا ارید المصنف تحقیق ماهیة الجسم
الطبیعی الذی هو موضوع هذا الفن ببیان تألفه
من الهیولی والصورة لکن هذا المطلوب لما توقف
علی بطلان الجزء الذی لا یتجزی علی ما ستطلع علیه
قدم هذا الفصل لابطاله فقال فصل فی ابطال
الجزء الذی لا یتجزی فقوله فصل نکرة موصوفة بقوله
فی ابطال الجزء الذی لا یتجزی ووقعت خبر مبتدأ او
محذوف او مبتدأ خبره محذوف ای الاول من
الفصول فصل او منها فصل والمراد بالجزء الذی لا یتجزی
جوهر ذو وضع لا یقبل الانقسام اصلا لا بحسب الخارج
ولا بحسب الوهم او الفرض العقلی یتألف الاجسام

[illegible]

من افراده بانضمام بعضها الی بعض وتقریر البرهان
علی بطلانه من وجهین احدهما انه متی جاز وجود الجزء
الذی لا یتجزی جاز وجود ثلثة اجزاء مترتبة متلاقیة یکون
واحد منها وسطا بین طرفین والتالی باطل بیان
الملازمة ان الجزء ممکن بالفرض وتعدد افراده مع
الترتیب المذکور ایضا ممکن غیر مناف له والامور
الغیر المتنافیة اذا امکن کل واحد منها امکن اجتماعها
بالضرورة فیجوز وجود اجزاء متعددة مترتبة
علی الوجه المذکور والمصنف لم یذکر بیان الملازمة
لظهوره بل بادر الی بیان بطلان التالی وتقریره
انه متی جاز وجود الاجزاء علی الترتیب المذکور
فاما ان لا یمنع الوسط تلاقی الطرفین او یمنعه
والاول باطل والا لزم تداخل الاجزاء المستلزم
لعدم الوسط والطرفین وهو خلاف المفروض
وکذا یستلزم عدم ازدیاد حجم الاجزاء علی حجم الجزء
الواحد وهو محال ضرورة فرض تألف الاجسام
ذوات الحجمیة من تلک الاجزاء وکذا الثانی لان
ما یلاقی احد الطرفین من الوسط حینئذ یکون
مغایرا لما یلاقی به الطرف الآخر منه فیتجزی الوسط

بحث م

[illegible]

وقد فرضناه انه لا يتجزى هذا خلف واذا بطل التالي
بقسميه بطل المقدم وهو امكان الجزء الذي لا يتجزى
فيلزم امتناعه وهو المطلوب فان قيل لا نسلم ان الوسط
ان منع تلاقي الطرفين لزم انقسامه وانما يلزم ان
لو حصل جزءآن وهو ممنوع غاية ما في الباب ان
يكون لهما نهايتان تلاقي كل واحد منهما طرفا ولا يلزم
من حصول النهايتين حصول الجزئين ليلزم الانقسام
قلنا ان اتحد محل النهايتين من الوسط لم يتميز احديهما
عن الاخرى في الوضع فملاقاة احديهما لاحد الطرفين
والاخرى للآخر دون العكس يلزم ترجيحا بلا مرجح
وانه محال والا لزم الانقسام قطعا وثبت المطلوب
وثانيهما انه متى جاز وجود الجزء الذي لا يتجزى جاز
وجود ثلثة اجزاء متلاقية بحيث يكون احدها على ملتقى
الآخرين والتالي باطل اما الملازمة فظاهرة مما
ذكر في الوجه الاول واما بطلان التالي فلان ما
فرض على الملتقى اما ان لا يلاقي شيئا من الملتقيين
او يلاقي احدهما او مجموعهما او من كل منهما شيئا و
الاول يستلزم عدم تلاقي الاجزاء والثاني ان
لا يكون على الملتقى ما فرض عليه والثالث تجزي ما

فرض على الملتقى والرابع تجزيهما بأسرها والكل خلاف
المفروض وبطلان التالي بجميع اقسامه يدل على
بطلان المقدم المستلزم للمطلوب وعلى هذا التقدير لا
يرد الاعتراض باحتمال وقوع الجزء المفروض على
الملتقى على بعض المنفصل من غير ان يلاقي شيئا منهما
لانه خلاف المفروض

الفصل الثاني في اثبات الهيولى

كل جسم فهو مركب من جزئين يحل احدهما
في الآخر يسمى المحل هيولى والحال صورة وبرهانه
ان بعض الاجسام القابلة للانفكاك مثل النار والماء
يجب ان يكون في نفسه متصلا واحدا والا لزم الجزء
الذي لا يتجزى ويلزم من هذا اثبات الهيولى في
الاجسام كلها لان ذلك المتصل قابل للانفصال
فالقابل للانفصال اما ان يكون هو المقدار او الصورة
المستلزمة له او معنى آخر لا سبيل الى الاول والثاني
والا لزم اجتماع الاتصال والانفصال في حالة واحدة
لان القابل يجب وجوده مع المقبول فتعين ان يكون
القابل معنى آخر وهو المعنى من الهيولى واذا ثبت
ان ذلك الجسم مركب من الهيولى والصورة يجب ان
يكون الاجسام كلها مركبة من الهيولى والصورة لان

الطبيعة المقدارية اما ان يكون بذاتها غنية عن المحل
او لم يكن والاول محال والا لاستحال حلولها في
المحل لان الغني بذاته عن شيء استحال حلوله فيه فتعين
افتقارها الى المحل فكل جسم مركب من الهيولى والصورة
اقول كل جسم هو مركب من ثلثة جواهر حل اثنان
منها في الثالث يسمى احد الحالين صورة جسمية وثانيهما
صورة نوعية ويسمى الثالث المحل مادة وهيولى
اما الصورة الجسمية فلا نحتاج الى اثباتها في الجسم ببرهان
لانها الجوهر المتصل القابل للابعاد والمدرك من
الجسم في بادي النظر واما الصورة النوعية فسيأتي
البرهان على اثباتها واما الهيولى فهي التي يريد المص
اثباتها بالبرهان في هذا الفصل والبرهان عليه ان
الجسم المتصل اعني الذي ليس له مفاصل واجزاء بالفعل
بل هو متصل في نفس الامر كما هو عند الحس موجود في
الاجسام القابلة للانفكاك من العناصر وما يتركب
منها لان اي جسم فرضناه من تلك الاجسام فهو
اما ان يكون مشتملا على اجزاء بالفعل او لا فان لم يشتمل
عليها بالفعل فهو الجسم المتصل وان اشتمل عليها فاجزاؤه
اما ان تقبل الانقسام في الجهات الثلث او لا فان

لم يقبل الانقسام فيها فهي اما اجزاء لا يتجزى او اشياء
ينتهي الانقسام اليها فيلزم الجزء الذي لا يتجزى وهو باطل
وان قبلت الانقسام فيها فتكون اجساما اما غير مشتملة
على الاجزاء بالفعل فتكون اجساما متصلة او مشتملة
بالفعل على اجزاء يعود فيها الكلام المذكور فاما ان
يذهب الاشتمال على الاجزاء بالفعل الى غير النهاية
فيلزم تركب الجسم بالفعل من اجزاء غير متناهية او
ينتهي الى اجزاء غير قابلة للانقسام فيلزم الجزء الذي لا يتجزى
او ينتهي الى اجزاء قابلة للانقسام غير منقسمة بالفعل فتكون
اجساما متصلة فثبت ان في الاجسام القابلة للانفصال
الانفكاك جسما متصلا وهذا الجسم يطرأ عليه الانفصال
على ما لا قابل له فيه فح فالقابل للانفصال في الجسم اما
ان يكون هو المقدار اي الكم المتصل القائم بالجسم
المسمى بالجسم التعليمي او الصورة المستلزمة للمقدار اي
هذا الجوهر المتصل الممتد في الاقطار الثلثة المدرك
منه اولا او شيئا آخر غيرهما لا سبيل الى الاول وهو
ان يكون القابل للانفصال المقدار او الصورة المستلزمة له
والا لزم اجتماع الاتصال والانفصال لان كلا من
الصورة والمقدار متصل بذاته لا ينفك عنه الاتصال

على ان اثبات هذه فلا بد ان يكون
فيه شيء يقبل الانفصال الطاري
عليه او طريان الانفصال
صح

والثاني م

فلو قبل احدهما الانفصال والقابل يجب وجوده مع
المقبول لزم اجتماع الاتصال والانفصال في الجسم
بالضرورة وانه مح فتعين الثاني وهو ان القابل
للانفصال شيء آخر في الجسم مغاير للصورة والمقدار
وهو المعني بالهيولى فثبت الهيولى في الجسم وهو المطلوب
قيل غاية ما لزم من هذه الحجة ان في الجسم شيئا
مغايرا للصورة ومقدارها قابلا للانفصال لكن لا
يكفي هذا القدر في كون ذلك الشيء هيولى وانما يثبت
ذلك ان لو ثبت انه محل للصورة ولم يثبت بعد لعدم
دلالة الحجة عليه قلنا ليس المعني بالانفصال عدم الاتصال
فان العدم لا يحتاج الى القابل بل معناه زوال اتصال
واحد عن الجسم وحصول اتصالين آخرين بعده
والقابل للانفصال هو ما يقبل الاتصال الواحد
قبله والاتصالين الآخرين بعده حتى ان قبول الانفصال
هو قبوله الاتصال الواحد مرة والاتصالين اخرى فالشيء
الذي اثبتناه في الجسم مغايرا للصورة ومقدارها يكون
محلا للاتصال الذي يلازم الصورة الجسمية فيكون محلا
للصورة الجسمية فهو هيولى اذ لا نريد بالهيولى الا جوهرا
تحله الصورة الجسمية وتحقيق هذا الكلام ان الصورة الجسمية

قبل طريان الانفصال جوهر متصل اي ذو اجزاء مفروضة
مشتركة في الحدود وله اتصال وهو كونه ذا اجزاء على
تلك الصفة وهذا الاتصال من لوازم ماهية الجوهر
المتصل بحيث لو انتفى الاتصال انتفت ماهية الجوهر
المتصل اذ هذا الجوهر لو لم يكن له اتصال لم يكن جوهرا
متصلا بل جوهرا مغايرا له فعند طريان الانفصال يزول
الاتصال الكائن قطعا وينعدم المتصل بانعدام لازمه
ويحدث متصلان آخران مع اتصالين آخرين فلو
لم يكن في الجسم شيء سوى الجوهر المتصل مع اتصاله يلزم
ان يكون انفصال الجسم انعدامه بالمرة وحصول جسمين
آخرين لا عن شيء وانه بديهي البطلان فثبت ان
في الجسم جوهرا موجود الذات في الاحوال كلها تعلقت
به قبل الانفصال جسمية واحدة تعلقا رافعا للاشارة
الوضعية بينهما وهو في تلك الحالة جسم واحد وعند
طريان الانفصال على الجسم تزول عنه هذه الجسمية الواحدة
وتتعلق به جسميتان اخريان كذلك ويصير الجوهر الباقي
بهما جسمين وهذا التعلق يجب ان يكون بطريق كون
الجسمية صورة حالة في الجوهر الباقي اما اولا فلان
التعلق بينهما على الوجه المذكور اما ان يكون بطريق

بين الانفصال وبعده
وحال الانفصال ٥

حلول احدهما في الآخر او بطريق حلولهما في محل ثالث
والثاني معلوم الانتفاء والاول اما ان يكون بطريق
حلول الصورة الجسمية او العكس لكن الحق هو الاول
لان زوال الصورة مع بقاء المحل بصورة اخرى
يحل فيه معقول دون العكس واما ثانيا فلان المعنى
بالحلول هو الاختصاص الناعت اي التعلق الخاص
الذي يصير به احد المتعلقين نعتا للآخر والآخر
منعوتا والاول اعني النعت حال والثاني اعني
المنعوت محل كالتعلق بين لون البياض والجسم
المتصف بالبياض نعتا للجسم وكون الجسم منعوتا به بان
يقال جسم ابيض والتعلق الثابت فيما نحن بصدده
يقتضي منعوتية الجوهر الباقي بالجسمية فان الجوهر الباقي
بالجسمية يصير جسما كما ان الجسم بالبياض يصير ابيض فثبت
ان الجوهر المغاير للصورة الجسمية الموجود في الجسم [illegible]
محل للصورة الجسمية [illegible] هيولى [illegible]
في الجسم القابل للانفكاك [illegible] في الاجسام كلها لان
الطبيعة المقدارية اي الحقيقة المنسوبة الى المقدار [illegible]
اياه وهي الصورة الجسمية المشتركة بين الاجسام كلها
اما ان يكون بذاتها غنية عن المحل اولا بل تفتقر اليه بحسب ذاتها

لانا مع قطع النظر عما يغايرها ذاتها ومنفصل عنها ان امكن
وجودها بدون المحل فهي غنية عنه بحسب الذات والا
فمفتقرة بحسبها والاول اي كونها غنية عن المحل بحسب
الذات محال واللازم استحالة حلولها في المحل لان
الغني بذاته عن شيء يستحيل ان يحل فيه لان الحلول بالمعنى
المذكور يوجب الافتقار فلو حل الغني بذاته عن شيء
فيه لتخلف عن الذات مقتضاها وانه محال فتعين الثاني
وهو افتقارها الى المحل بحسب الذات والمفتقر الى المحل
بحسب الذات لا يوجد بغير حال فيه والا لم يكن مفتقرا
اليه بحسب الذات فالطبيعة المقدارية انما توجد حين
حالة في المحل وهو الهيولى فيكون الاجسام كلها مركبة
من الهيولى والصورة وهو المطلوب واعترض على
هذه الحجة بانها مشتملة على المصادرة على المطلوب
[illegible] هذه الحجة اثبات وجود الهيولى في الجسم
[illegible] على الصورة بقبول الانفصال
[illegible] على وجودها او
[illegible] سيا ووجودها موقوف على
وجود الهيولى لانها حالة في الهيولى ووجود الحال
بدون المحل ممتنع فيلزم اثبات وجود الهيولى بوجودها

وإذا كان افتقارها بحسب الذات لا يتبدل الانفصال وعدمه فالاجسام كلها سواء في تركبها من الهيولى والصورة ٥

وهو مصادرة على المطلوب واجيب عنه بان المراد بالصورة
الاتصال الذي اثبتناه في ضمن اثبات الجسم المتصل فوجوده
الثابت بالدليل لا يكون متوقفا على وجود الهيولى فلا
يلزم المصادرة على المط وفيه انه غاية توجيه هذا الاعتراض
وجوابه ونحن نقول اما الاعتراض فسقوطه واضح اما
اولا فلان المستدل لم يحكم على الصورة ببطلان الانفصال
بل اورد هذا الحكم على سبيل الفرض لابطاله فليس الحكم
على الصورة ببطلان الانفصال من المقدمات بل المقدمة
ابطال هذا الحكم بعد الفرض واما ثانيا فلان قوله الحكم على
الصورة ببطلان الانفصال متوقف على وجودها ان اراد
به انه متوقف على وجودها في الواقع فلا نم ذلك وانما يلزم
ان لو كان الحكم مطابقا للواقع وهو ممنوع وان اراد به
انه متوقف على وجودها في اعتقاد الحاكم فهو مسلم لكن
توقف وجود الصورة في الاعتقاد على وجود الهيولى
ان اريد به انه متوقف على وجود الهيولى في الواقع
فالمنع عائد لاحتمال عدم مطابقة الاعتقاد للواقع وان
اريد به انه متوقف على وجودها في الاعتقاد فهذا ايضا
ممنوع لجواز اعتقاد وجود الصورة بدون اعتقاد وجود
الهيولى كما هو مذهب افلاطون واما الجواب فضعفه ظاهر

ما حققناه من ان الصورة الجسمية هي الجوهر المتصل
المحسوس من الجسم في بادي النظر لا الاتصال واما
الاعتراض المبني على الاستتار في المقدار بازاء الاتصال
او غيره مع جوابه فقليل الجدوى لظهور مراد المصنف
حسب ما قررناه واعترض الامام على هذه الحجة بانها
انما يتم ان لو ثبت ان الصورة الجسمية ماهية نوعية
ولم يدل عليه دليل فمن الجائز ان يكون الصورة في
الاجسام القابلة للانفكاك مخالفا بالنوع لصور الاجسام
الغير القابلة للانفكاك فلا يلزم من افتقار الاولى الى
الهيولى افتقار الثانية اليها فلا يثبت الهيولى في جميع
الاجسام وجوابه ان الصورة الجسمية هي الهوية
الاتصالية المحسوسة في الجسم اولا ولا شك انها ماهية
نوعية لانها لا تختلف بالفصول بل بالامور الخارجة
عنها لكونها فلكا او عنصرا او غير ذلك مما لا مدخل له في
حقيقة تلك الهوية الاتصالية ولئن كانت الصورة
الجسمية في الاجسام حقائق مختلفة مغايرة للهوية الاتصالية
فالهوية الاتصالية مشتركة بينها لازمة لها فافتقار الهوية
الاتصالية اللازمة للاجسام كلها الى الهيولى يستلزم
ثبوت الهيولى في الاجسام كلها وهو المطلوب قال

[illegible] ٥

[illegible] فان كان الاول فلا حاجة الى
ذكر مع ذكر الاتصال وان
كان الثاني لم يلزم من [illegible]
الانفصال اجتماع الاتصال
مع الانفصال [illegible] المقدار
هو الاتصال العرضي كما ان
المقدار [illegible] الاتصال الجوهري
يلزم ان يكون كل منهما قابلا
للانفصال اجتماع الاتصال
والانفصال ٥

فصل في ان الصورة لا تجرد عن الهيولى لانه لو وجدت
الصورة بذاتها دون حلولها في الهيولى فاما ان يكون
متناهية او غير متناهية لا سبيل الى الثاني لان الاجسام
كلها متناهية والا لامكن ان يخرج من مبدأ واحد امتدادان
على نسق واحد كانهما ساقا مثلث وكلما كانا اعظم
كان البعد بينهما ازيد فلو امتدا الى غير النهاية لامكن
ان يكون فيهما بعد غير متناه مع كونه محصورا بين حاصرين
هف واما بيان انه لا سبيل الى القسم الاول فلانها
لو كانت متناهية لاحاط بها حد او حدود فيكون متشكلة
لان الشكل هو الهيئة الحاصلة من احاطة الحد الواحد
او الحدود بالمقدار فذلك الشكل اما ان يكون للجسمية
وهو مح والا لكانت الاجسام كلها متشكلة بشكل واحد
او لسبب لازم للجسمية وهو مح لما مر او لسبب عارض
لها وهو مح ايضا والا لامكن زواله فامكن ان يتشكل
الصورة بشكل آخر فيكون قابلة للانفصال وكل ما
يقبل الانفصال هو مركب من الهيولى والصورة كما مر
فيكون الصورة العارية عن الهيولى مركبة من الهيولى
والصورة هف اقول يريد ان يثبت التلازم
بين الهيولى والصورة فوضع في الفصل اولا لاثبات

هو لما في م

لزومية الصورة فقال ان الصورة لا تجرد عن الهيولى
اذ لو وجدت الصورة مجردة عن الهيولى لكانت اما
متناهية او غير متناهية والثاني باطل بقسميه اما الملازمة
فظاهرة واما بطلان القسم الثاني من التالي فلتناهي
الابعاد كلها جسمانية كانت او غير جسمانية اذ لو امكن
بعد غير متناه لامكن ان يخرج من مبدأ واحد امتدادان
على نسق واحد اي خطان مستقيمان كانهما ساقا مثلث
ويذهبا الى غير النهاية لكنه مح لان البعد الواصل بين
الخطين يتزايد بحسب تزايد امتدادهما فلو امتدا الى
غير النهاية لامكن وجود بعد غير متناه بينهما مع كونه
محصورا بين حاصرين وانه مح وعليه منع ظاهر وهو
ان اللازم من ذهاب الخطين الى غير النهاية عدم
تناهي تزايد البعد الواصل بينهما لا وجود بعد واحد غير
متناه بينهما ولا يتضح هذه المقدمة حق الاتضاح بحيث
يندفع عنها المنع المذكور الا بتمهيد مقدمات الاولى
ان الخطين الممتدين من مبدأ واحد الى غير النهاية
يمكن ان نفرض بينهما ابعاد غير متناهية بحسب العدد
متزايدة بقدر واحد مثلا لو امتد من مبدأ واحد مثل
نقطة ا خطان غير متناهيين لامكن ان نفرض على الخطين

نقطتين متساويتي البعد عن نقطة ا كنقطتي ب ج
بحيث لو وصلنا بينهما بخط ب ج لكان مساويا
لكل من خطي اب اج حتى يكون اب ج
مثلثا متساوي الاضلاع ولنفرض ان كلا من الاضلاع
ذراع وان نفرض عليهما نقطتين اخريين متساويتي
البعد عن نقطتين ب ج كنقطتي د ه بحيث يكون
بعداهما عن ب ج كبعدي ب ج عن ا ويكون
كل واحد من اد اه ذراعين حتى لو وصلنا بين
نقطتي د ه بخط د ه لكان كل ضلع من مثلث اده
ذراعين وان نفرض عليهما نقطتين اخريين على الوجه
المذكور كنقطتي و ز ونصل بينهما بخط و ز حتى يكون
كل من اضلاع او ز ثلثة اذرع ثم نفرض ح ط
ثم ي ك ثم ل م ثم ن س ونصل بينهما
بخطوط حط يك ثم لم ثم نس على الوجه المذكور
وهكذا الى غير النهاية ولنسم خط ب ج البعد الاصل
والذي بعده اعني د ه البعد الاول و و ز البعد الثاني
وخط ح ط البعد الثالث وعلى هذا الترتيب
الثانية ان كلا من تلك الابعاد يشتمل على البعد الذي
قبله وعلى زيادة مثلا البعد الاول اعني د ه مشتمل

على البعد الاصل اعني ب ج وزيادة ذراع والبعد
الثاني اعني و ز مشتمل على د ه وزيادة ذراع وهكذا
الى غير النهاية وكل بعد من الابعاد المفروضة فوق
البعد الاصل يشتمل على زيادة فهنا زيادات
غير متناهية بعدد الابعاد الغير المتناهية التي فوق البعد
الاصل الثالثة ان كل جملة من الزيادات الغير
المتناهية فانها موجودة في بعد واحد فوق الابعاد
المشتملة على تلك الجملة والا لم يوجد فوق تلك الابعاد
بعد فيلزم ان يوجد في تلك الابعاد بعد هو آخر الابعاد
ويلزم من هذا تناهي الخطين على تقدير عدم تناهيهما
وانه محال مثلا الزيادتان الموجودتان في البعد
الاول والثاني موجودتان في البعد الثالث لان
البعد الثالث يشتمل على البعد الثاني المشتمل على البعد
الاول فيشتمل عليهما وعلى زيادتيهما بالضرورة وكذا
الزيادات الثلث المشتمل عليها الابعاد الثلثة موجودة
في البعد الرابع وهكذا الى ما لا نهاية له واذا تمهدت
المقدمات الثلث فنقول ان امتد الخطان الخارجان
من مبدأ واحد الى غير النهاية لزم ان يوجد فيهما ابعاد
غير متناهية متزايدة بقدر واحد وهو ا بحكم المقدمة الاولى

فيوجد فيهما زيادات غير متناهية بحكم المقدمة الثانية
فبحكم المقدمة الثالثة توجد تلك الزيادات الغير المتناهية
في بعد واحد والبعد المشتمل على الزيادات الغير المتناهية
غير متناه فيوجد بين الخطين بعد غير متناه محصورا بين
حاصرين ثبت ما ادعيناه من الملازمة واندفع المنع
المذكور واما بطلان القسم الاول من التالي فلان
الصورة الجسمية المجردة عن الهيولى لو كانت متناهية
لاحاط بها حد واحد ان تشابهت نهايات تناهي ابعادها
في الجهات كلها او حدود وان لم يتشابه فيكون متشكلة
اذ الشكل هو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب احاطة حد
واحد بالمقدار كما في الكرة او حدود كما في المضلعات
فذلك الشكل المعين الحاصل لها لا بد له من مخصص
فيها اذ نسبة الفاعل الى جميع الاشكال على السوية
فاقتضاؤه نوعا منها دون غيره من غير مخصص يكون
تخصيصا بلا مخصص فذلك المخصص اما نفس الجسمية و
او لازم من لوازمها وهما باطلان والا لاشتركت الاجسام
كلها في الشكل لاشتراكها في الجسمية ولوازمها واما عارض
من عوارضها وهو ايضا باطل لان العارض يجوز زواله
فلو كان الشكل الحاصل للجسمية بسبب عارض من عوارضها

لجاز زوال الشكل لان جواز زوال العلة يوجب جواز
زوال المعلول وزوال الشكل وتبدله انما يكون
بالاتصال والانفصال والقابل لهما ليس الا الهيولى
فيكون الصورة الجسمية المجردة عن الهيولى مقارنة لها
فيبطل كون الصورة الجسمية المجردة متناهية وهو القسم
الاول من التالي واذا ابطل التالي بقسميه بطل المقدم
وهو تجرد الصورة فلا توجد الصورة الجسمية الا مقارنة
للهيولى وهو المط واعترض على هذا الدليل بانا لا نسلم
ان زوال الشكل وتبدله لا يكون الا بالاتصال والانفصال
فان الشمعة مثلا يتوارد عليها اشكال مختلفة من غير
ان يتصل بها شيء من خارج او ينفصل عنها شيء واجيب
عنه بانا لا ندعي ان اللازم هو الاتصال والانفصال
فقط بل ندعي ان اللازم اما الاتصال او الانفصال
او الانفعال والكل من لواحق المادة وتوارد الاشكال
المختلفة على الشمعة ان لم يكن بالاتصال او الانفصال
فهو بالانفعال فيلزم الخلف المذكور واعترض ثانيا
بانا لا نسلم ان الانفعال من لواحق المادة فان هذه
المقدمة ليست بديهية ولم يقم عليها برهان هكذا قيل
والحق ان تبدل الاشكال في الجسم لا يكون الا بالانفعال

او الانفصال لان تبدلها اما بانضمام شيء من خارج
الى حجم الجسم او بانفصال بعض اجزاء الجسم عنه او باتصال
اجزاء الجسم من سمت الى سمت كما في الشمعة واتصال
اجزاء الجسم من سمت الى سمت لا يخ عن اتصال
بعضها ببعض وانفصال بعضها عن بعض وهذا
ظاهر عند الانصاف وترك المعاندة واما الزام
الاستدراك بانه لو ثبت ان الانفعال من لواحق
المادة تكفي ذكره في الدليل وكان ذكر الاتصال
والانفصال مستدركا لانهما ايضا من الانفعالات
فمن باب تعيين الطريق وهو ليس من داب المناظرة
فليقل المعلل انما اختار هذا الطريق للتنبيه على اقسام
التبدل واثبات مقارنة الهيولى على كل واحد من
التقادير وان كان ذكر الانفعال كافيا في اثبات
المقارنة بطريق الاجمال على ما ذكره هذا القايل قال
فصل في ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة لانها لو تجردت
عن الصورة فاما ان يكون ذات وضع او لا يكون
لا سبيل الى كل واحد من القسمين فلا سبيل الى تجردها
عن الصورة اما انه لا سبيل الى الاول فلانها حينئذ
اما ان ينقسم او لا ولا سبيل الى الثاني لان كل ذي وضع

فهو منقسم على ما مر في نفي الجزء ولا سبيل الى الاول لانه
حينئذ اما ان ينقسم في جهة واحدة فيكون خطا او في جهتين
فيكون سطحا او في ثلث جهات فيكون جسما وكل
واحد منها باطل اما انه لا يجوز ان يكون خطا فلان وجود
الخط على الاستقلال محال لانه اذا انتهى اليه طرفا
السطحين فاما ان يجب تلاقيهما او لا يجب لا جائز ان
لا يجب والا لزم تداخل الخطوط وهو مح لان كل
خطين مجموعهما اعظم من الواحد والتداخل يوجب
ان لا يكون كذلك سف ولا جائز ان يجب والا
لانقسم الخط في جهتين لان ما يلاقي احدهما غير ما يلاقي
الآخر وهو مح واما انه لا يجوز ان يكون سطحا فلانها لو
كانت سطحا فاذا انتهى اليها طرفا الجسمين فاما ان
يجب تلاقيهما او لا يجب وكل واحد منهما باطل على ما مر
في الخط واما انه لا يجوز ان يكون جسما فلانها لو كانت
جسما لكانت مركبة من الهيولى والصورة لما مر واما انه
لا سبيل الى الثاني فلانها اذا كانت غير ذات وضع
فاذا اقترنت بها الصورة الجسمية فاما ان لا يحصل
في حيز اصلا او يحصل في جميع الاحياز او يحصل في بعض
الاحياز دون بعض والاول والثاني محالان بالبديهة

والثالث ايضا مح لان حصولها في كل واحد من الاحيان
ممكن فلو حصلت في بعض الاحياز دون بعض يلزم
الترجيح بلا مرجح وهو مح ولا يلزم على هذا ان الآن اذا انقلب
هوآء او على العكس صار اولى بموضع لان الوضع السابق
يقتضي الوضع اللاحق فلا يكون ترجيحا بلا مرجح اقول
يريد ان يثبت في هذا الفصل لزومية الهيولى ليتم اثبات
التلازم فيهما وبيانها ان الهيولى لو تجردت عن الصورة
لكانت اما ذات وضع او غير ذات وضع والمراد
بالوضع هنا كون الشيء مشارا اليه بالاشارة الحسية و
القسمان باطلان فيبطل كون الهيولى متجردة عن الصورة
اما القسم الاول فلانها لو كانت ذات وضع لكانت
اما منقسمة او غير منقسمة والثاني باطل لان الجوهر الذي
له وضع لا يجوز ان يكون غير منقسم والا لكان جزءا لا يتجزى
وقد ابطلناه وكذا الاول لانها لو انقسمت فاما ان تنقسم
في جهة واحدة فيكون خطا مستقلا اما انها خط فلان المنقسم
في جهة واحدة خط واما انها مستقلة فلانها جوهر او في
جهتين فيكون سطحا مستقلا مثل ما مر في الخط او في
ثلث جهات فيكون جسما والاقسام باسرها باطلة اما
الاول فلاستحالة الخط المتصل اذ لو وجد خط متصل وتوسط

بين خطين بما طرفا سطحين فاما ان يحجبهما عن التلاقي فيكون
ما به تلاقي احدهما غير ما به تلاقي الآخر فيلزم انقسامه في
العرض وانه مح او لا يحجبهما عنه فيلزم التداخل وانه مح
لان مجموع الخطين اعظم من احدهما بالضرورة واما الثاني
فلاستحالة السطح المستقل اذ لو وجد سطح مستقل وتوسط
بين سطحين هما طرفا جسمين فاما ان يحجبهما عن التلاقي
او لا وكلاهما باطلان بما مر في الخط واما الثالث فلانها
لو كانت جسما لكانت مركبة من الهيولى والصورة وقد
فرضناها مجردة هف واعلم ان السطح والخط والنقطة
اعراض غير مستقلة الوجود على مذهب الحكماء لانها نهايات
واطراف للمقادير عندهم فان النقطة عندهم نهاية الخط
وهو نهاية السطح وهو نهاية الجسم التعليمي واما المتكلمون
فقد اثبت طائفة منهم خطا وسطحا مستقلين حيث ذهبت
الى ان الجواهر الفردة تتألف في الطول فيحصل منها خط
والخطوط تتألف في العرض فيحصل السطح والسطوح
تتألف في العمق فيحصل الجسم فالخط والسطح على هذا
المذهب جوهران لا محالة لان المتألف من الجوهر لا
يكون عرضا واما النقطة المستقلة فان قالوا انها هو الجوهر
الفرد لا غير اذ لا يتصور من النقطة المستقلة الا ذو وضع

قوله لان مجموع الخطين اعظم من احدهما [illegible]

غير مستقيم هو جوهر وما ابينه هو مفهوم الجوهر الفرد فالهيولى
على تقدير كونها ذات وضع غير منقسمة لا يكون نقطة
عرضية لانها جوهر فتكون نقطة مستقلة وهي الجوهر الفرد
بعينه فلا تغاير بين كونها نقطة مستقلة وجوهرا فردا فسقط
الاعتراض المبني على زعم تغايرهما مع جوابه واما النظر
الواقع في استحالة تداخل الخطوط فليس بشيء لان هذا
الناظر معترف بان مجموع الخطين اعظم من احدهما
في الطول فلو تداخل الخط المستقل المتوسط بين الخطين
العرضيين في احدهما لم يكن المتداخلان معا اطول
من احدهما والا لم يكن الخط المستقل متوسطا بينهما بل
يقع خارجا عنهما لكن المفروض انه متوسط هف واما
بطلان القسم الثاني فلان الهيولى لو كانت غير ذات
وضع وصارت ذات وضع باقتران الصورة فبعد
صيرورتها ذات وضع اما ان تحصل في جميع الاحياز
او لا تحصل في شيء منها او تحصل في بعضها دون بعض
والاقسام باسرها مستحيلة اما الاولان فاستحالتهما بديهية
واما الثالث فلان حصول الهيولى في كل واحد من
الاحياز ممكن على السواء لتساوي نسبتها الى كل منها
فحصولها في واحد منها دون غيره يكون ترجيحا بلا مرجح

وان رجح والصورة النوعية وان اقتضت الاختصاص
ببعض الاحياز لا يندفع بها الترجيح بلا مرجح لان الهيولى
اذا حصلت في بعض الاحياز فلابد من ان تختص
كل من اجزائها بجزء معين من اجزاء ذلك الحيز والصورة
النوعية لا تقتضي هذا التخصيص لان نسبتها الى جميع الاجزاء
على السوية فتخصيص الاجزاء بالاجزاء مع تساوي نسبتها
اليها يكون ترجيحا بلا مرجح قطعا واما النقض بانقلاب
الجزء المائي الى الهواء او بالعكس واختصاصها بعد الانقلاب
الى جزء معين من اجزاء حيز الهواء او الماء مع تساوي
نسبة ذلك الجزء المنقلب الى جميع اجزاء الحيز المنتقل اليه
فغير وارد لان تساوي النسبة في صورة النقض ممنوع
فان الجزء المنقلب من الماء والهواء له قبل الانقلاب
وضع خاص مع بعض اجزاء الحيز المنتقل اليه وهو محاذاته
اياه فهذا الوضع السابق له اعني المحاذاة المذكور يقتضي
الوضع اللاحق وهو حصوله في ذلك الجزء المعين في
الحيز المنتقل اليه فلا يلزم ترجيح بلا مرجح بخلاف الهيولى
المجردة فانها قبل اقتران الصورة لا وضع لها سابق
اصلا ليقتضي لها وضعا لاحقا فحصولها على بعض الاوضاع
مع تساوي نسبتها اليها يكون ترجيحا بلا مرجح فلئن قيل

المحال المذكور انما لزم من فرض صيرورة الهيولى
المجردة ذات وضع باقتران الصورة اليها فلم لا يجوز
ان تبقى الهيولى المجردة على تجردها ولا تصير ذات
وضع باقتران الصورة فلا يلزم المحال قلنا الكلام
في هيولى الاجسام فانا بعد ما اثبتنا الهيولى في الاجسام
اتجه لنا ان ننظر فيها انها هل كانت مقترنة بالصورة
في اصل الفطرة غير منفكة عنها كما هي الآن او كانت
في اصل الفطرة مجردة غير ذات وضع ثم صارت
بعد ذلك ذات وضع باقتران الصورة لنظرنا فادانا
النظر فيها الى الجزم بانها لم تكن مجردة لاستلزامه المحال
المذكور وحصل لنا ما هو المقصود من النظر واما الهيولى
المستمرة على التجرد فلا تعلق لنا بالبحث ولا وقع فيها
النظر اصلا ولا ينافي وجودها ولا عدمها ما نحن بصدد
اثباته من استحالة تجرد هيوليات الاجسام فلو
وجدت هيولى مجردة لكانت في المفارقات وتسميتها
هيولى يكون بمجرد اصطلاح قال فصل في
اثبات الصورة النوعية اعلم ان لكل واحد من الاجسام
صورة اخرى غير الصورة الجسمية لان اختصاص بعض
الاجسام ببعض الاحياز دون البعض اما ان يكون

للجسمية العامة او لصورة اخرى لا سبيل الى الاول والا
لاشتركت الاجسام كلها في ذلك فتعين الثاني وهو المطلوب
اقول لما فرغ عن اثبات الهيولى وتلازمها
مع الصورة شرع الآن في اثبات الصورة النوعية
قال لكل نوع من الاجسام صورة اخرى غير صورتها
الجسمية بها صار ذلك النوع ولهذا سميت صورة نوعية
اي منسوبة الى النوع بالتحصيل لتحصله بها وتسمى طبيعة
ايضا باعتبار كونها مبدأ للحركة والسكون الذاتيين
وقوة ايضا باعتبار تأثيرها في الغير وقبل الخوض في
المقصود يجب ان يعلم ان المقتضي لاختصاص انواع
الاجسام باحيازها المعينة ليس امرا خارجا عن ذات
الجسم بل هو امر حاصل فيه لانا نعلم بالضرورة ان العنصر
الثقيل مثلا انما يتحرك الى المركز بحسب ذاته لا بحسب
امر خارج عن ذاته فلولا ان في ذاته شيئا يقتضي
اختصاصه بحيزها المعين لما تحرك اليه بحسب الذات
وهذا ظاهر جدا واذ قد تمهدت هذه المقدمة فنقول
كل نوع من انواع الاجسام يختص بحيز معين يقتضي ذلك
النوع بحسب ذاته الحصول في ذلك الحيز فالمقتضي لاختصاص
ذلك النوع بذلك الحيز اما الصورة الجسمية المشتركة

بين الاجسام كلها او الهيولى او صورة اخرى والاول
باطل لاستلزامه اشتراك جميع الاجسام في ذلك الجزء
كذا الثاني لاستلزامه كون القابل فاعلا واشتراك
العناصر في الجزء لاشتراكها في الهيولى وهما باطلان فتعين
الثالث وهو المط وبهذا التقرير يندفع الاعتراض باحتمال
كون المقتضي للاختصاص فاعلا خارجيا مع التمحلات
الملتزمة في جوابه وذلك ظاهر عند المتأمل واعلم ان ايراد
بحث الصورة النوعية في اثناء مباحث التلازم اشارة
الى ان التلازم مع الهيولى لا يختص بالصورة الجسمية
بل يتناول للصورتين فان الهيولى لا يوجد بدون الصورة
الجسمية وهي لا توجد بدون الصورة النوعية وكذا الصورة
النوعية لا توجد بدون الصورة الجسمية التي هي لا توجد
بدون الهيولى فالهيولى مع الصورتين متلازمة بحيث
لا ينفك شيء منها عن الآخرين قال هداية
اقول من عادة المصنف في هذا المختصر اذا
اراد دفع وهم او ازالة اشتباه في مسألة ان يعبر
عن ذلك الدفع او الازالة بالهداية اذ الوهم او الاشتباه
نوع ضلال فدفعه يكون هداية لا محالة فهاهنا لما اثبت
التلازم بين الهيولى والصورة وقع الاشتباه في كيفية

[illegible] اختصاص الهيولى [illegible] دون الهيولى [illegible] اختصاص بعض الاجسام [illegible] تخصيص [illegible] الاستعداد [illegible] الاستعداد [illegible] الصورة النوعية ٥

هذا التلازم فازال الاشتباه ببيان الكيفية وسماها
هداية على ما هو دأبه قال اعلم ان الهيولى
ليست علة للصورة لانها لا تكون موجودة بالفعل قبل
وجود الصورة والعلة الفاعلية للشيء يجب ان يكون
موجودة قبله والصورة ايضا ليست علة للهيولى لان
الصورة انما يجب وجودها مع الشكل او بالشكل والشكل
لا يوجد قبل الهيولى فلو كانت الصورة علة لوجود
الهيولى لكانت متقدمة على الشكل هف فاذن وجود
كل واحدة منهما عن سبب منفصل وليست الهيولى
غنية من كل الوجوه عن الصورة لما بينا انه لا يتقوم بالفعل
بدون الصورة والصورة ايضا ليست غنية عن الهيولى
من كل الوجوه لما بينا انها لا توجد بدون الشكل و
فالهيولى مفتقرة الى الصورة في بقائها والصورة
تفتقر الى الهيولى في تشكلها اقول يريد بيان
كيفية التلازم بينهما وتقدم منها ما يتوقف عليه تحقيق
الكلام في المط وهو ان المتلازمين اما ان يكون
احدهما علة فاعلية للآخر او لا بل يكونان معلولي علة
ثالثة منفصلة عنهما وعلى التقديرين يجب ان يكون
العلة موجبة لتحقق التلازم اذ لولاه لم تستلزم العلة

وانما قيد العلة بالفاعلية لان العلة القابلية للموجود ليست متقدمة عليه بالوجود والفرق ان العلة الموجودة لابد وان تكون موجودة والمستعد للموجود يجب ان لا يكون موجودا حتى يلزم تحصيل الحاصل ٥

المعلول ولا يثبت التلازم بخلاف ما اذا كانت العلة
موجبة حيث يثبت التلازم جزما اما في القسم الاول
فلاستلزام كل من العلة الموجبة والمعلول صاحبه
واما في القسم الثاني فلان كل واحد من المعلولين
يستلزم العلة والعلة لايجابها يستلزم المعلول الآخر
فكل من المعلولين يستلزم الآخر ويتحقق التلازم اذا
تقرر هذا فنقول قد ثبت ان الهيولى والصورة متلازمان
فاما ان تكون الهيولى علة للصورة او تكون الصورة
علة للهيولى او تكونا معلولي علة ثالثة منفصلة والاول باطل
اذ لو كانت الهيولى علة فاعلية لتقدمت بالوجود عليها
تقدما ذاتيا ضرورة تقدم وجود العلة على وجود المعلول
بالذات لكن الهيولى متأخرة الوجود عن الصورة
بحسب الذات لما بين ان الهيولى مفتقرة في الوجود
الى الصورة فلا يكون الهيولى علة للصورة وبهذا التقرير
يندفع الاعتراض بان التقدم الذاتي اللازم للهيولى بسبب
كونها علة للصورة لا يستلزم تقدمها بالزمان على الصورة
ليلزم انفكاكها عنها اذ قد علم من التقرير المذكور ان الهيولى
متأخرة عن الصورة تأخرا ذاتيا منافيا لتقدمها الذاتي
اللازم من العلية فيلزم بطلان عليتها قطعا نعم هذا الاعتراض

وارد على التقرير الذي ذكره هذا المعترض وهو ان الهيولى
لو كانت علة للصورة لتقدمت عليها بالوجود اذ العلة
الفاعلية متقدمة بالوجود على الصورة لكن الهيولى ليست
بمتقدمة بالوجود على الصورة اذ لو تقدمت عليها لزم
انفكاكها عنها وهو ينافي ما ثبت بينهما من التلازم اذ اللازم
من العلية هو التقدم الذاتي وهو لا يستلزم التقدم
الزماني المستلزم للانفكاك فلا يستلزم من العلية الانفكاك
المحال واما الشرطية المذكورة في الجواب وهي قوله
لو كانت الهيولى علة للصورة لتقدمت الهيولى المتشخصة
في الوجود بالذات على الصورة فان اراد بها بيان ان
الهيولى وتشخصها معا متقدمان على الصورة فالشرطية
ممنوعة غاية ما لزم من دليله ان الهيولى على تقدير عليتها
لا تنفك عن التشخص ولا يلزم منه ان يكون للتشخص
دخل في العلية فلا يلزم تقدم التشخص وان اراد به ان
المتقدم هو الهيولى لكنها لا تنفك عن التشخص فالشرطية
مسلمة وبطلان التالي ممنوع اذ لا منافاة بين ان يكون
الهيولى متقدمة على الصورة بالعلية وبتأخر تشخص
الهيولى عن الصورة ايضا بالعلية ولو صح هذا الدليل
لزم ان لا يكون الصورة علة فاعلية لتشخص الهيولى

يعني هذا الدليل لكنه يقول به متصلا بهذا الكلام وكذا
الثاني لان الصورة لا يجب وجودها الا مع الشكل او
بالشكل لانها ليست علة فاعلية للشكل والا لاشتركت
الاجسام كلها في الشكل على ما بيناه ولا علة قابلية لان
القابل هو الهيولى فلا يتقدم بوجوب وجودها الفايض
عن العلة المفارقة على الشكل فوجوب وجودها مع الشكل
ان لم يتوقف عليه وبه ان توقف عليه فوجوب وجودها
اما مع الشكل او بالشكل والهيولى ليست متأخرة عن
الشكل لما بين ان الشكل انما يوجد لمشاركتها فهي اما
متقدمة على الشكل او معه فلو كانت الصورة علة للهيولى
لتقدمت عليها فيلزم ان يتقدم الصورة على الشكل لان
المتقدم على المتقدم او المع متقدم لكن الصورة مع الشكل
او به على ما مر آنفا هذا ما ذكره المص والحق ان ذكر
معية الهيولى للشكل ههنا مستدرك مع انها لا تطابق
الواقع اما عدم المطابقة فلان وجود الشكل عن العلة لما
كان بمشاركة الهيولى تقدمت الهيولى عليه لا محالة فلا
يكون هي معه واما الاستدراك فلانه يمكن ان يقال لو
كانت الصورة علة للهيولى لتقدمت عليها وقد ثبت
ان الهيولى متقدمة على الشكل فيتقدم الصورة على الشكل

لان المتقدم على المتقدم متقدم فيكون ذكر المعية مستدركا
لحصول المط بدونه ولما بطل القسمان الاولان تعين القسم
الثالث وهو ان الهيولى والصورة معلولان لعلة
ثالثة منفصلة فهي وهما عن العلة المنفصلة لا يجوز ان
يكون بحيث يستغني كل منهما عن الاخرى اما اولا فلانه
يفضي الى امتناع تألف الجسم منهما ضرورة امتناع تألف
الماهية الحقيقية عن اجزاء لا ارتباط فيها اصلا واما ثانيا
فلما بينا ان الهيولى تفتقر في ان تقوم بالفعل الى مقارنة
الصورة وان الصورة يلزمها الشكل المفتقر الى الهيولى
فافتقار الهيولى الى الصورة في البقاء لان الصورة الثانية
ان لم يعقبها بدل من صورة اخرى انعدمت الهيولى
لانها لا توجد بالفعل بدون الصورة فالعلة المنفصلة
المعقبة للبدل مبقية للهيولى بذلك البدل وافتقار
الصورة الى الهيولى في الشكل وذلك ظاهر واعترض
على هذا بان افتقار الصورة في تشكلها الى الهيولى يوجب
تقدم الهيولى على الصورة وهو مناف لما تقرر عندهم
من ان الصورة شريكة لعلة الهيولى وعليه منع ظاهر
وهو ان اللازم ههنا ليس تقدم الهيولى على ذات الصورة
بل على تشكلها وهو لا ينافي القاعدة المقررة عندهم

واما الجواب الذی ذکره المعترض فی جعله ان شریکة
العلة هی الصورة المطلقة والمفتقرة الی الهیولی فی التشکل هی
الصورة الشخصیة المتاخرة عن التشکل وهو قریب مما ذکرنا
واما الاعتراض بمنع کون الافتقار فیهما علی الوجه المذکور
دون عکسه فغیر موجه بعد قیام الدلیل واما الجواب عنه
بان القول بافتقار الصورة فی بقائها الی الهیولی یودی
الی القول بعرضیة الصورة وبان القول بافتقار الهیولی
الی الصورة فی التشکل یودی الی الدور لثبوت افتقار
الصورة الی الهیولی فی التشکل فالکل ظاهر سوی لزوم الدور
فانه مدفوع لا بما قاله هذا القایل فان کون الهیولی علة
قابلیة لعرض قایم بشی آخر غیر معقول بل ان اللازم
مما فرضناه هو افتقار تشکل کل منهما الی ذات الاخری
فظاهر انه لیس بدور قال فصل فی المکان وهو
اما الخلاء او السطح الباطن من الجسم الحاوی المماس للسطح
الظاهر من الجسم المحوی والاول بط فتعین الثانی واما
قلنا ان الاول بط لانه لو کان خلاء فاما ان یکون لا شیا
محضا او بعدا مجردا من الهیولی لا سبیل الی الاول لانه
یکون خلاء اقل من خلاء فان الخلاء ما بین الجدارین اقل
من الخلائین المدیین وما یقبل الزیادة والنقصان

استحال ان یکون لا شیا محضا ولا سبیل الی الثانی
لانه لو وجد البعد مجردا عن الهیولی لکان بذاته غنیا عن
المحل فاستحال اقترانه به هف اقول لما فرغ
عن ماهیة الجسم الطبیعی الذی هو موضوع هذا العلم اراد
ان یشرع فیما هو المقصود فی هذا الفن اعنی البحث
عن الامور العامة للاجسام الطبیعیة فبدا بما هو الاشهر
منها وهو المکان فیحقق اولا ماهیته فی هذا الفصل و
یثبت انیته بعد ذلک فی الفصل التالی لهذا الفصل ونحن
نرید ان نبین اولا کیفیة وقوع النزاع بین العقلاء فی
تحقیق ماهیة المکان فنقول اتفق العقلاء علی ان الجسم له
شی من شانه ان ینسب الیه الجسم بکلمة فی وان یکون
ظرفا للجسم وان یقع مستقلا بفی جوابا للسوال عن الجسم
باین هو کما یقال این الماء فیجاب عنه بانه فی داخل الکوز
واما صحة انتقال الجسم عنه الی غیره فلعدم اختصاصها
بالمکان واشتراکها بینه وبین سایر ما یقع فیه الحرکة من
المقولات جدیر بان یسقط هیهنا عن درجة الاعتبار
اسقاطا حینئذ فیندفع الاعتراض الوارد علیها مع التعسف
الملتزم فی جوابه فالنسبة المذکورة لذلک الشی خاصة لازمة
شاملة لافراده نعنی بها عندهم وصلح بذلک لان تقع

لهم نزاع في تحقيق ماهيته حتى اختلفوا فيه فذهب جمهور
الحكماء كالمعلم الاول والشيخين الفاضلين ابي نصر و
ابي علي ومن تبعهم الى ان ذلك الشيء هو السطح الباطن
من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي
فالسطح الباطن من الجسم الحاوي هو الشيء الذي ينسب
اليه المحوي بكلمة في كما يقال كرة النار في مقعر فلك القمر
وذهب آخرون الى ان ذلك الشيء هو الخلاء ثم افترق
هولاء القايلون بالخلاء فرقتين فرقة منهم افلاطون
يزعم ان الخلاء الذي ينسب اليه الجسم بفي بعد موجود
في الخارج مجرد عن المادة من شانه ان ينفذ فيه
الابعاد الجسمانية ويسمونه البعد المفطور وفرقة يزعم انه
لاشيء محض وهم المتكلمون القايلون بان لكل جسم
فراغا موهوما مواقفا للجسم في المقدار والتناسي مشغولا
بذلك الجسم بحيث لو لم يشغله لكان خلاء ومعنى الفراغ
الموهوم الفضاء الذي يثبته الوهم ويدركه من الجسم
المحيط بجسم آخر كالفضاء المشغول بالماء او الهواء
في داخل الكوز فهذا الفراغ الموهوم هو الشيء الذي
من شانه ان يحصل فيه الجسم وان يكون ظرفا له عندهم
وبهذا الاعتبار يجعلونه حيزا للجسم وباعتبار فراغه عن شغل

الجسم اياه يجعلونه خلاء فالخلاء عندهم هو الفراغ الموهوم
مع قيد ان لا يشغله شاغل من الاجسام فيكون لاشيئا
محضا بالضرورة لان الفراغ الموهوم ليس بموجود
في الخارج بل هو امر موهوم عندهم اذ لو وجد لكان بعدا
مفطورا وهم لا يقولون به فاذا لم يشغله جسم كان لاشيئا
محضا بالضرورة والخلاء عندهم اخص من الحيز لان الخلاء
هو الفراغ الموهوم مع اعتبار ان لا يحصل فيه جسم
والحيز هو الفراغ الموهوم من غير ان يعتبر معه حصول
الجسم فيه او عدمه اما انه لا يعتبر فيه عدم الحصول فظ والا
لكان هو الخلاء بعينه من غير فرق واما انه لا يعتبر فيه
الحصول فانه لو اعتبر في مفهومه حصول الجسم فيه بالفعل
يلزم ان لا يكون حيزا طبيعيا اصلا اذ لو اعتبر في مفهومه
ذلك فعند عدم الحصول لا يكون الفراغ حيزا فتنقطع نسبة
الحيزية بينه وبين الجسم فلا يطلب الجسم بطبعه الحصول فيه
اذ طلب الحصول بالطبع لتلك النسبة والنزاع بين الحكماء
والمتكلمين واقع في امتناع الخلاء وامكانه فالحكماء
ذاهبون الى امتناعه لامتناع كل من الفراغ الموهوم
والقيد السلبي اما الفراغ الموهوم فلانه على تقدير الوجود
هو البعد المفطور بعينه وهو ممتنع واما القيد السلبي

فلانه يفضي الى كون ما جعلوه فراغا موهوما لاشيا محضا
وهو ايضا ممتنع على ما يأتيك بيانها عن قريب و
المتكلمون ذاهبون الى الامكان بناء على انهم قايلون
بامكان الفراغ الموهوم وان لم يحكموا بوجوده هربا
عن تداخل الابعاد وبامكان البعد السلبي ايضا
فانهم يجوزون وجود جسمين غير متلاقيين لا يوجد
بينهما جسم ثالث ملاقيهما بل يكون ما بينهما لاشيا
محضا واذ قد ثبت هذا التحرير فنقول لما كان المذهب
الاول هو المختار عند المص اراد ان يثبته في هذا
الفصل فقال المكان هو اما الخلاء او السطح الباطن المذكور
والاول بط فتعين الثاني اما الحصر فبشهادة الاستقراء
حيث لا يتصور شئ سواهما يوجد له الخاصة المذكورة
للمكان واما بطلان الاول فلان المكان موجود و
لا شئ من الخلاء بموجود فلا شئ من المكان بخلاء اما
الصغرى فلان المكان مشار اليه بهذا او هناك بحسب
الخارج وكل ما هذا شانه فهو موجود واما الكبرى فلان
الخلاء اما بمعنى اللاشئ المحض الذي هو الفضاء المفروض
فارغا عن شغل الجسم كما ذهب اليه المتكلمون او بمعنى
البعد المجرد عن المادة كما ذهب اليه افلاطون واياما كان

فهو ممتنع ولا شئ من الممتنع بموجود اما امتناع الخلاء بمعنى
اللاشئ المحض فلان الخلاء بهذا المعنى عندهم هو الفضاء
الموهوم مأخوذا مع صفة كونه لاشيا محضا وهذه الصفة
ممتنعة لان ما زعموه فضاء موهوما قابل للزيادة والنقصان
فان الفضاء بين الجدارين اقل من الفضاء بين المدينتين
والقابل للزيادة والنقصان يمتنع ان يكون لاشيا
محضا فيمتنع صفة كونه لاشيا محضا وامتناع الصفة يوجب
امتناع الموصوف المأخوذ معها فيمتنع الخلاء بمعنى اللاشئ
المحض واما امتناع الخلاء بمعنى البعد المفطور فلان البعد
لو وجد مجردا عن المادة لكان بذاته غنيا عن المادة
فيمتنع حلوله فيها لما تبين ان الغني بذاته عن شئ يمتنع
حلوله فيه لكن البعد حال في المادة كالبعد الجسماني و
هذا انما يتم ان لو ثبت كون البعد ماهية نوعية ولم
يثبت بعد قال فصل في الحيز كل جسم فله
حيز طبيعي لانا لو فرضنا عدم القواسر لكان في حيز وذلك
الحيز اما ان يستحقه لذاته او لقاسر لا سبيل الى الثاني
لانا قد فرضنا عدم القواسر فتعين الاول فاذن انما
يستحقه بطبعه وهو المط ولا يجوز ان يكون للجسم حيزان
طبيعيان لانه لو كان له حيزان طبيعيان فاذا حصل

قال [illegible] في حاشيته اذ اعلم
ان امتناع [illegible]
وان [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
الحكم [illegible]
٥

في احدهما فاما ان يطلب الثاني او لا فان طلب الثاني
يلزم ان لا يكون الحيز الاول طبيعيا وقد فرضناه طبيعيا
هف وان لم يكن طالبا للثاني يلزم ان لا يكون
الحيز الثاني طبيعيا وقد فرضناه طبيعيا هف اقول
كل نوع من انواع الجسم الطبيعي عنصرا كان او فلكا فله حيز
طبيعي لانه عند تجرده عن القواسر يكون في حيز لا محالة
فحصوله في ذلك الحيز اما ان يكون لطبعه او لقاسر والثاني
هف لفرض عدم القواسر فتعين الاول فيكون ذلك
الحيز طبيعيا له اذ لا نعني بالحيز الطبيعي الا ما يقتضي الجسم
بطبعه الحصول فيه هذا في البسائط واما المركب فحكمه في
الحيز حكم البسيط الغالب فيه لامتناع المعتدل الحقيقي وههنا
تفصيل لا يحتمل ايراده كلام هذا المختصر ولا يجوز ان يكون
لجسم واحد حيزان طبيعيان اذ لو وجد لجسم من الاجسام
حيزان طبيعيان فاما ان يحصل فيهما معا او في احدهما
او لا يحصل في شيء منهما والكل بط اما الاول فظاهر
واما الثاني فلانه في تلك الحالة اما ان يطلب الذي
لم يحصل فيه او لا يطلبه فان طلبه لم يكن الذي حصل فيه
طبيعيا لان طلب الذي لم يحصل فيه هرب عن الذي حصل
فيه والمهروب عنه طبعا لا يكون حيزا طبيعيا وان لم يطلبه

لم يكن هو طبيعيا لان غير المطلوب طبعا لا يكون طبيعيا واما
الثالث فلانه حينئذ اما ان لا يكون على سمت الحيزين
او يكون عليه وح اما ان يتوسطهما او يقع منهما في جهة
فعلى الاولين يلزم ميله طبعا الى جهتين مختلفتين وهو مح
وعلى الثالث يميل الى جهتهما طبعا فاذا وصل الى
اقربهما عاد الى القسم الثاني وقد تبين بطلانه واذا
بطل اقسام التالي باسرها بطل المقدم وثبت انه لا يجوز
ان يكون لجسم ما حيزان طبيعيان وهو المط واعلم ان
المكان والحيز في اصطلاح الحكماء لفظان مترادفان
انما يستعملونهما في معنى واحد وهو السطح الباطن المذكور
وظاهر قول المصنف فصل في المكان وفصل في الحيز
يشعر بتغايرهما معنى لكن اقتصاره على بيان ماهية
المكان في الفصل المتقدم ومسارعته الى الاحكام في
الفصل التالي من غير التفات الى تصور ماهية الحيز يدل
على انه جرى على اصطلاح الحكماء في ترادف اللفظين
ووضع الفصل الاول لتصور ماهية المكان والفصل
الثاني لبيان الاحكام وايراد لفظي المكان والحيز في
الفصلين للتنبيه على ترادفهما فان حمل كلامه على اول
الاحتمالين فمراده بالحيز اما الفراغ الموهوم واما معنى

ما بان من خط مستقيم واحد
وقع عليه الحيزان ٥

[illegible]

[illegible] ٥

آخر لم يبينه باصطلاح جديد احدثه وعلى الاول يلزم
ذهابه الى ما ابطله من مذهب المتكلم وعلى الثاني يلزم
كونه تاركا لما هو واجب عليه من بيان اصطلاحه
على انه مناف للاستقراء المذكور وتسميته بالمكان
بذاته وللحاصل فيه بسببه لا يفيد لانه تغيير لمذهبه الخاص
بمحل النزاع اذ للحكيم ان يقول ما له الوضع بذاته و
للحاصل فيه بسببه هو السطح الباطن لا غير وللمتكلم
ان يقول هو الفراغ الموهوم وان حمل كلامه على
ثاني الاحتمالين يلزمه بطلان كلية الحكم الاول المذكور
في هذا الفصل اعني قوله كل جسم فله حيز طبيعي لخروج
المحدد عنه اللهم الا ان يقال المحدد مستثنى عن هذا الحكم
والسكوت عن الاستثناء للشهرة وبالجملة كلام المص
ههنا لا يخ عن الاضطراب قال فصل في الشكل
كل جسم فله شكل طبيعي لان كل جسم متناه وكل متناه
فهو مشكل وكل مشكل فله شكل طبيعي اما ان كل جسم
فهو متناه فظاهر واما ان كل متناه فهو مشكل فلانه يحيط
به حد واحد او حدود فيكون مشكلا واما قلنا ان كل
مشكل فله شكل طبيعي لانا لو فرضنا ارتفاع القواسر
لكان على شكل وذلك الشكل اما ان يكون لطبعه او لقاسر

لا سبيل الى الثاني لانا فرضنا عدم القواسر فاذن هو
من طبعه وهو المطلوب اقول قد مر فيما سبق
ان الشكل هو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب احاطة الحد الواحد
به كالشكل الكرى الحاصل للكرة بسبب احاطة السطح الواحد
المستدير بها او الحدود كالاشكال الحاصلة للاجسام
المضلعة بسبب احاطة اضلاعها بها ولما كان الشكل
من الاحوال التي تعم الاجسام الطبيعية كلها ذكره ههنا
فقال كل جسم فله شكل طبيعي لان كل جسم متناه وكل متناه
مشكل وكل مشكل فله شكل طبيعي ينتج كل جسم فله شكل طبيعي
اما المقدمة الاولى وهي قولنا كل جسم متناه فظاهر من البرهان
القائم على تناهي الابعاد واما الثانية وهي قولنا كل متناه
مشكل فلان كل متناه لا بد ان تحصل له عند تناهيه نهاية
واحدة او نهايات كثيرة تحيط به ويحصل له بسبب تلك
الاحاطة هيئة وهي الشكل فيكون مشكلا لا محالة واما
الثالثة وهي ان كل مشكل فله شكل طبيعي فلان كل مشكل
فله شكل عند تجرده عن القواسر البتة بما ذكرنا من البيان
آنفا فهذا الشكل اما ان يحصل له من طبعه او من القواسر
والثاني منتف بالفرض فتعين الاول فيكون طبيعيا
اذ لا نعني بالطبيعي الا ما يحصل للجسم من طبعه فثبت ان

كل جسم له شكل طبيعي وهو المطلوب **قال** فصل
في الحركة والسكون اما الحركة فهي الخروج من القوة الى
الفعل على سبيل التدريج واما السكون فهو عدم الحركة
عما من شانه ان يتحرك وكل متحرك فله محرك غير جسميته
اذ لو تحرك الجسم بما هو جسم لكان كل جسم متحركا والتالي
باطل فالمقدم مثله ثم الحركة على اربعة اقسام حركة في الكم كالنمو
والذبول وحركة في الكيف كتسخن الماء وتبرده مع بقاء
صورته وتسمى هذه الحركة استحالة وحركة في الاين
وهي انتقال الجسم من مكان الى مكان آخر على سبيل
التدريج وتسمى نقلة وحركة في الوضع وهي التي تكون
في الجسم المتحرك على الاستدارة فان اجزاءه يباين
اجزاء مكانه ويلازم كله مكانه فقد اختلف نسبة اجزائه
الى اجزاء مكانه على التدريج وتقول ايضا الحركة اما طبيعية
او قسرية او ارادية لان القوة المحركة اما ان يكون
مستفادة من خارج او لا يكون فان كان لها شعور فهي — فان لم يكن مستفادة من خارج فاما ان يكون لها شعور او لا يكون صح
الحركة الارادية وان لم يكن لها شعور فهي الحركة الطبيعية
وان كانت مستفادة من خارج فهي الحركة القسرية
اقول لما كانت الحركة من الاحوال التي تعرض
للجسم الطبيعي من حيث انه جسم طبيعي وهي مع السكون

يتقابلان تقابل عدم وملكة اراد البحث عنهما في هذا الفصل
فعرفهما اولا لتوقف البحث عنهما على تصور ماهيتهما و
قدم الحركة لكونها ملكة على السكون الذي هو عدم في
التعريف لان الاعدام انما تعرف بالملكات وعرفها
بانها الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج
وبيانه ان الشيء الموجود لا يجوز ان يكون بالقوة من
جميع الوجوه والا لكان وجوده بالقوة فيلزم ان لا يكون
موجودا وقد فرضناه موجودا هذا خلف فهو اما بالفعل
من جميع الوجوه وهو الموجود الكامل الذي له كمال — ليس م
متوقع كالباري تعالى والعقول او بالفعل من بعض الوجوه
وبالقوة من بعضها فمن حيث انه بالقوة لو خرج من
القوة الى الفعل فذلك الخروج اما ان يكون دفعة
وهو الكون كانقلاب الماء هواء فان الصورة الهوائية
كانت للماء بالقوة فخرجت منها الى الفعل دفعة او على
التدريج وهو الحركة فتبين ان ماهية الحركة هي الخروج
من القوة الى الفعل على سبيل التدريج وهذا التعريف
للمتقدمين من الحكماء واعترض عليه المعلم الاول بان
معرفة التدريج موقوفة على معرفة الزمان الموقوف
على معرفة الحركة ضرورة ان التدريج يعرف بالحصول

في الزمان الذي معرف بانه مقدار الحركة فتعريف الحركة
بالتدريج يكون دوريا واجاب عنه بعض المتاخرين بمنع
توقف معرفة التدريج على معرفة الزمان وسنده ان
التدريج بديهي التصور او انه معرف بالحصول قليلا قليلا
والسكون هو عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك فعدم الحركة
عما ليس من شانه الحركة كالموجود الذي هو بالفعل من جميع
الوجوه لايكون سكونا فهذا الموجود لايكون متحركا ولا ساكنا
وكل جسم متحرك فانه يتحرك بشيء غير الجسمية اذ لو كان متحركا
بالجسمية لكان كل جسم متحركا دايما لاشتراك الاجسام كلها
في دوام الجسمية وبطلان التالي يدل على بطلان المقدم
ثم ان الحركة باعتبار ما هي فيه تنقسم اربعة اقسام حركة
في الكم وهي حركة الجسم في الاقطار الثلثة من كمية الى اخرى
كالنمو والذبول اما النمو فهو ازدياد مقدار الجسم في الاقطار
الثلثة على تناسب يقتضيه طبيعة ذلك الجسم بتخلل اجزاء
متصلة من خارج في اجزائه الاصلية واما الذبول فهو
انتقاص مقدار الجسم في الاقطار على التناسب بانحلال بعض
اجزائه الحاصلة فالنمو حركة الجسم من مقدار الى زايد والذبول
بالعكس وحركة في الكيف كتسخن الماء وتبرده فتسخنه
حركة من برودته الاصلية الى السخونة بملاقات المسخن

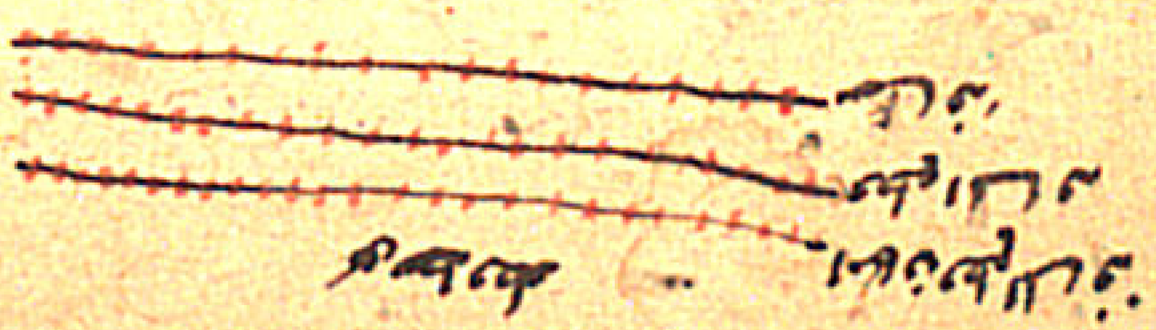
مع بقاء صورته النوعية وتبرده عوده الى البرودة كذلك
وتسمى هذه الحركة استحالة وحركة في الاين وهي حركة
الجسم من مكان الى مكان آخر وتسمى نقلة وحركة في الوضع
وهي الحركة المستديرة التي يتبدل بها الجسم من وضع الى آخر
فان المتحرك على الاستدارة انما تتبدل نسبة اجزائه الى
اجزاء مكانه لملازمة مكانه غير خارج عنه قطعا وباعتبار
العروض تنقسم الى ذاتية وعرضية لان الحركة العارضة
للجسم اما ان يكون عروضها له لذاته لا بواسطة عروضه
لشيء آخر اولا يكون كذلك بل يكون عروضها له هو عروضها
بالحقيقة لشيء آخر كحركة جالس السفينة بحركتها والاولى
الذاتية والثانية العرضية والذاتية تنقسم باعتبار المبدأ
ثلثة اقسام لان المبدأ المحرك للجسم ان كان تحريكه له
بسبب ميل مستفاد من خارج فالحركة قسرية كحركة
الحجر المرمي الى فوق والا فان كانت تحريكها مع شعور
وارادة فهي ارادية كالحركة الصادرة من الحيوان
بارادته والا فهي طبيعية كحركة الحجر بطبعه الى السفل
قال فصل في الزمان اذا فرضنا حركة واقعة
في مسافة على مقدار من السرعة وابتدأت معها حركة
اخرى ابطأ منها واتفقتا في الاخذ والترك وجدت البطيئة

قاطعة اقل من السريعة والسريعة قاطعة اكثر من البطيئة
واذا كان كذلك كان بين اخذ السريع وتركه امكان
قطع مسافة معينة واقل منها ببطوء معين وهذا الامكان
قابل للزيادة والنقصان وغير ثابت او لا يوجد اجزاؤه
المتدرجة معا فههنا امكان متقدر غير ثابت وهو المعنى
من الزمان وهو مقدار الحركة لانه اما ان يكون مقدارا
لهيئة قارة او لهيئة غير قارة لا سبيل الى الاول
لان الزمان غير قار وما لا يكون قارا لا يكون مقدارا
لهيئة قارة فهو مقدار لهيئة غير قارة وكل هيئة غير قارة فهي
حركة فالزمان مقدار الحركة ونقول ايضا ان الزمان
لا بداية له ولا نهاية له لانه لو كان له بداية لكان عدمه
قبل وجوده قبلية لا يوجد مع البعدية وكل قبلية لا يوجد
مع البعدية فهي زمانية فيكون قبل الزمان زمان وكذلك
لو كان له نهاية لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يوجد
مع القبلية فيكون زمانية فيكون بعد الزمان زمان
منف اقول في هذا الفصل ثلثة مطالب الاول
التنبيه على انية الزمان الثاني تحقيق ماهيته الثالث بيان
سرمديته اما الاول فهو انا نفرض حركتين متفقتين في
الاخذ والترك احدهما سريعة والاخرى بطيئة ففي

هذا الغرض نجد الحركة السريعة تقطع مسافة اطول من
المسافة التي تقطعها الحركة البطيئة فلا شك ان بين اخذ
السريعة وتركها امكان قطع المسافة التي هي اطول
بالسرعة المعينة وقطع المسافة التي هي اقصر بالبطوء المعين
يعني انا ندرك بالضرورة ان بينهما امرا موجودا يسع
قطع المسافة الاولى بالسرعة المعينة وقطع المسافة الثانية
بالبطوء المعين فان قيل فرض الحركتين في هذه الصورة
لمجرد توضيح انية هذا الامكان او لبيان انه قابل للزيادة
والنقصان مع انيته او لامر آخر والاول يستلزم استدراك
فرض الحركتين اذ يكفي فيه فرض حركة واحدة بان يقال
اذا وقعت حركة في مسافة كان بين اخذها وتركها
امكان قطع تلك المسافة وهذا ظاهر جدا والثاني انما
يتم ان لو كان في الغرض المذكور امكانان مختلفان
بالزيادة والنقصان احدهما بين اخذ السريعة وتركها
والآخر بين اخذ البطيئة وتركها وليس كذلك اذ فرض
اتفاق الحركتين في الاخذ والترك ينافي اختلاف
الامكانين والثالث غير بين فلا بد من بيانه للتكلم
عليه قلنا المقصود من هذا الغرض هو بيان الانية
وفرض الحركتين لدفع وهم يرد على تقدير الاكتفاء بالحركة

الواحدة فانا لو فرضنا حركة واحدة في مسافة وذكرنا ان
بين اخذها وتركها امكانا اي شيئا يسع قطع تلك
المسافة لم يبعد ان يتوهم متوهم ان ذلك الشيء هو الحركة
بعينها لا امر آخر وبفرض الحركتين يندفع هذا الوهم
لانا اذا فرضنا حركتين على الوجه المذكور فظ ان بين
اخذ السريعة منهما وتركها امرا موجودا يسع قطع المسافة
المسافة الطويلة بالسرعة المعينة والقصيرة بالبطؤ المعين
وذلك الامر مغاير لكل من الحركتين اذ ليس شيء منهما
بحيث يسع قطع المسافتين فوضح ان بين اخذ السريعة
وتركها امكانا مغايرا للحركة يسع قطع المسافتين بالسرعة
والبطؤ المعين وهذا الامكان قابل للزيادة والنقصان
فان في الوجود حركات كثيرة متخالفة في الاخذ او الترك
او فيهما جميعا والامكانات الواقعة بين اخذ تلك
الحركات وتركها لابد ان يكون متخالفة بالزيادة و
النقصان وغير ثابت اي غير مجتمع الاجزاء في الوجود
لان اجزاء امكان قطع المسافة هي امكانات اجزاء
قطع المسافة وامكانات اجزاء قطع المسافة هي امكانات
قطوع اجزاء المسافة وامكانات قطوع اجزاء المسافة
غير مجتمعة في الوجود لانها متطابقة مع قطوع اجزاء المسافة

لان اجزاء قطع المسافة
هي قطوع اجزاء المسافة



وهي غير مجتمعة فان قطع النصف الاول من المسافة لا يجامع
مثلا لا يجامع قطع النصف الاخير ضرورة ان المتحرك
ما لم يفرغ عن قطع النصف الاول من المسافة لا يأخذ
في قطع النصف الاخير منها وهو ظ فثبت ان في الوجود
امكانا متقدرا غير ثابت ولا نعني بالزمان الا هذا
الامكان فثبت انية الزمان وهو المطلوب واما الثاني
فهو ان الزمان هو مقدار الحركة لانه ثبت انه مقدار
فهو اما ان يكون مقدارا للجسم او للهيئة من هيئاته القارة
او للهيئة الغير القارة لان ذا المقدار ليس الا الجسم وهيئاته
ولا يجوز ان يكون مقدارا للجسم او هيئته القارة لان
الزمان غير قار الذات على ما تبينا فلو كان مقدارا
للجسم او لهيئته القارة لزم ان يكون غير القار مقدارا
للقار وهو مح لاستلزامه وجود الشيء بدون مقداره
اللازم فان مطلق المقدار لازم للشيء ذي المقدار و
انه مح واذا ثبت انه ليس مقدارا للجسم ولا لهيئته القارة
تعين انه مقدار لهيئته الغير القارة والهيئة الغير القارة
للجسم ليس الا الحركة فالزمان مقدار الحركة واما
الثالث فهو ان الزمان لو لم يكن سرمديا لزم ان
يكون له بداية او نهاية وهما محالان اما الاول فلانه

لوكان له بداية لزم ان يكون عدمه قبل وجوده قبلية
لا توجد مع البعدية اذ عدم الشئ لا يوجد معه والقبلية التي
لا توجد مع البعدية لا تكون الا بالزمان فيكون عدم
الزمان قبله بالزمان فيلزم ان يكون للزمان زمان
وهو مح واما الثاني فلانه لوكان له نهاية لزم ان يكون
عدمه بعده بعدية لا توجد مع القبلية وهو مح لمثل ما مرّ
من البيان واذا بطل التالي بقسميه بطل المقدم وهو عدم
سرمدية الزمان فثبت سرمديته وهو المط وليس للقايل
ان يقول القبلية الزمانية اي التي لا توجد مع البعدية
بعدم الزمان بالنسبة اليه لا يستلزم ان يكون للزمان
زمان فان بعض اجزاء الزمان قبل البعض الآخر
قبلية لا توجد مع البعدية ومع هذا لا يستلزم ان يكون
للزمان زمان لانا نقول القبلية والبعدية اللتان
لا تجتمعان انما تكونان بالذات لاجزاء الزمان واما
كونهما بغيرها فانما هو بواسطة وقوعه فيها فالزمان
وعدمه ان اتصفا بمثل هذه القبلية والبعدية فهذا الاتصاف
اما ان يكون لانهما من اجزاء الزمان او لانهما واقعان
فيها والاول مح والا لزم ان يكون الشئ وعدمه جزئين
له وهو بين الاستحالة فتعين الثاني وح اما ان يكون

الزمان الثاني عين الزمان الاول وهذا ايضا مح لاستلزا
كون اجزاء الشئ ظرفا له ولعدمه واستحالته ظاهرة
او غيره فيلزم ان يكون الزمان وعدمه واقعين في
زمان آخر مغاير للاول فيلزم ان يكون للزمان زمان
فيندفع المذكور ويتم الدليل سالما عنه قال
الفن الثاني في الفلكيات وفيه فصول فصل في اثبات — الفلكيات
كون الفلك مستديرا وبيانه ان ههنا جهتين لا تتبدلان
احدهما فوق والاخرى تحت وكل واحد منهما موجود
ذو وضع غير منقسم في امتداد مأخذ الحركة ومتى كان
كذلك كان الفلك جسما مستديرا واما قلنا ان الجهة
موجودة ذات وضع لانها لو لم تكن كذلك لما امكنت
الاشارة اليها ولما امكن اتجاه المتحرك اليها واما قلنا
انها غير منقسمة لانها لو انقسمت ووصل الى اقرب — المحرك م
الجزئين ويتحرك فاما ان يتحرك من المقصد او الى
المقصد فان تحرك الى المقصد لم يكن اقرب الجزئين
من الجهة وان تحرك من المقصد لم يكن ابعد الجزئين
من الجهة واذا ثبت هذا فنقول تحدد الجهات ليس
في خلاء لاستحالته ولا في ملاء متشابه والا لما كانت
الجهتان مختلفتين بالطبع فلا يكون احدهما مطلوبة والاخرى

متروكة تنتفي فاذن تحدد الجهات في اطراف ونهايات
خارجة من الملأ المتشابه ومتى كان كذلك كان
تحددها بجسم كري لان تحددها اما ان يكون بجسم واحد
او باكثر فان كان بجسم واحد وجب ان يكون كريا
لان الجسم الذي ليس بكري لا يتحدد به جهة السفل لان
جهة السفل غاية البعد والابعدية انما بالنسبة الى ما هو
ابعد منه ولا يتحدد به غاية البعد فلا يتحدد به جهة السفل
وان كان باجسام وجب ان يحيط بعضها ببعض و
الا لم يتعين بها غاية البعد لان ما هو ابعد عن بعضها
فهو اقرب من الآخر وكل ما يفرض غاية البعد عن
بعضها لم يكن غاية البعد عن الجميع فيجب ان يكون بعضها
محيطا بالآخر فيحصل المطلوب **اقول** لما فرغ
عن مباحث الفن الاول شرع الآن في مباحث
الفن الثاني الذي رتبه في الفلكيات وكثره على فصول
فصل في اثبات استدارة الفلك ولنقدم على اثبات
المطلوب ما ينتفع به فيه وهو ان الابعاد التي تعتبر في
الاجسام وهي الابعاد المتقاطعة على الزوايا القوائم
ثلثة لا غير ولكل منها طرفان فهذه الاطراف الستة
للابعاد الثلثة هي الجهات الست التي يقع اشارات الجمهور

اليها مثلا الابعاد المعتبرة في بدن الانسان ثلثة احدها
البعد الواصل بين رأسه وقدميه وهو الطول فيه وثانيها
الواصل بين جنبيه وهو العرض وثالثها الواصل بين
بطنه وظهره وهو العمق فما يلي رأسه من نهايتي امتداده
الطولي حال كونه قائما على الوضع الطبيعي فوق وما يلي
قدميه منهما في تلك الحالة تحت وما يلي اقوى الجانبين
من نهايتي امتداده العرضي يمين وما يلي الاضعف
منهما يسار وما يلي البطن من نهايتي الامتداد العمقي قدام
وما يلي الظهر منهما خلف اثنتان من هذه الجهات الست
وهما الفوق والتحت حقيقيان لان الفوقية والتحتية لهما
باعتبار نفس حقيقتهما لا باعتبار اضافتهما الى شيء خارج
عنهما ولهذا لا يتبدلان اصلا فان كل واحد من الفوق
والتحت بالنسبة الى قامة الانسان حالتي الانتصاب
والانتكاس واحد لا يتبدل اصلا فليس فوقية الفوق
باعتبار وقوعه فيما يلي رأس الانسان ولا تحتية التحت
باعتبار وقوعه فيما يلي قدميه بل الوضع الطبيعي للانسان
هو ان يكون كذلك فاذا انقلب عن الوضع بالانتكاس
لم يبق الانسان على الوضع الطبيعي لا ان ينقلب الفوق
تحتا وبالعكس واما الاربع الباقية فليس بحقيقية لان كونها

تلك الجهات ليست باعتبار نفس الجثة بل باعتبار اضافتها
الى ما هو خارج عنها فان كلا منها عند التحقيق جهة فوق
او تحت اعتبرت معها اضافة الى شيء تارة فصارت
بها جهة والى مقابل ذلك الشيء اخرى فصارت بها جهة
اخرى مقابلة للجهة الاولى ولهذا تتبدل بتلك الاضافات
فان اليمين مثلا بالحقيقة جهة فوق او تحت اعتبر معها
كونها واقعا في اقوى جانبي الانسان وبهذه الاضافة
صارت يمينا وكذلك اليسار انما هو جهة فوق او تحت
اعتبر معها اضافة وقوعها مقابل اضعف الجانبين و
بهذا صارت يسارا ولهذا ينقلب اليمين يسارا وبالعكس
بانقلاب الاضافتين واذ قد تمهدت هذه المقدمات
فحري بنا الآن ان نرجع الى اثبات المط ونقول كلما
كان كل واحدة من الجهتين الحقيقيتين اعني الفوق والتحت
موجودة ذات وضع غير منقسمة في امتداد مأخذ الحركة
اي في الامتداد الذي تأخذ وتقع فيه الحركات المستقيمة
كان الفلك مستديرا لكن المقدم حق فالتالي مثله اما انها
موجودة ذات وضع فلانها لو لم تكن موجودة ذات
وضع لامتنعت الاشارة وتوجه المتحرك بالحركة المستقيمة
اليها لانها لو لم تكن موجودة ذات وضع لكانت اما

معدومة او موجودة لا وضع لها واياما كان يمتنع الاشارة
والتوجه اليها اذ الاشارة الى المعدوم والموجود الذي
لا وضع له مستحيلة فكذا توجه المتحرك بالحركة المستقيمة
اليها مستحيل ايضا فان المتحرك انما يتحرك الى شيء ليحصل
فيه وحصول المتحرك فيهما محال لكن الاشارة الى الجهات
الحقيقية ليست بممتنعة لوقوعها فان الناس يشيرون
اليها وكذا توجه المتحرك اليها ليس بممتنع فان الاجسام
العنصرية بعضها يتحرك الى جهة الفوق وبعضها الى جهة
السفل فثبت ان كل واحدة من الجهتين الحقيقيتين موجودة
ذات وضع واما انها غير منقسمة في امتداد مأخذ الحركة
فلانها لو انقسمت فيه فلا اقل من ان يكون له جزآن
فاذا وصل المتحرك الى اقربهما فاما ان يسكن او يستمر
على حركته فان سكن لزم ان يكون المقصد هو الجزء الاقرب
ولا يكون للابعد دخل فيه اصلا اذ لا يراد بالمقصد الا ما
ينتهي الحركة بوصول المتحرك اليه وان استمر على الحركة
فحركته في هذه الحالة اما الى المقصد او عنه فان كان
اليه لم يكن اقرب الجزئين من الجهة لان الجهة هي
المقصد الذي تنتهي اليه الحركة لا غير وان كان عنه
لم يكن الابعد منها لكن المفروض انهما جزآن لها فلا خلف

ثبت انها غير متناهية وبه يتم حجة القدم واما الملازمة
فلانه ثبت ان كل واحدة من الجهتين موجودة ذات
وضع فهي اما جسم او جسمانية لكنها ليست بجسم لعدم قبولها
الانقسام في ماخذ الحركة ووجوب كون الجسم قابلا للانقسام
في سائر الامتدادات فهي اذن موجودة جسمانية متعلقة
بمحل متعينة الوضع في ذلك المحل فتعين وضعها اما ان
يكون في خلاء وهو محال لاستحالة الخلاء وتعين وضع الوجود
في مستحيل واما ان يكون في ملاء مشابه اي في داخل
نحو جسم وهذا ايضا محال لاستلزامه عدم اختلاف الحيز
بالطبع ضرورة تشابه حدود الملاء المشابه لكنهما مختلفان
بالطبع لان الجسم المستقيم الحركة يطلب احدهما ويترك
الاخرى وهذا دليل على اختلافهما بالطبع فان قيل عدم
اختلافهما بالطبع انما يلزم لو كان تحددهما في ملاء مشابه
وهو غير لازم لجواز تحددهما بملائين مختلفين قلنا تحددهما
اما ان يكون في ملاء واحد مشابه او في ملائين مختلفين
والاول يستلزم عدم الاختلاف كما ذكرنا والثاني
يستلزم عدم تعينهما لان كل واحدة منهما يتحدد في ملاء
واحد لكن المفروضة في الملاء الواحد متشابهة وتعين
شيء من تلك الحدود لان يكون جهة منها دون سائر

مستحيل

الحدود

الحدود مع تشابهها ترجيح بلا مرجح فلا يتعين شيء من تلك
الحدود لكونه تلك الجهة فبقي الجهتان غير متعينتين لكنهما
متعينتان هف واذا قد ثبت ان الجهتين الحقيقيتين
جسمانيتان وتعين وضعهما ليس في خلاء ولا في ملاء
مشابه فتعين وضعهما انما يكون في اطراف ونهايات
خارجة عن الملاء المشابه محيطة به فالملاء الذي يتحدد
به الجهتان لا بد ان يكون جسما كريا لانه اما ان يكون
جسما واحدا او اكثر من واحد فان كان جسما واحدا
يجب ان يكون كريا لانه لو لم يكن كريا لم يتحدد به
الا جهة القرب منه وهي جهة الفوق ولا يتحدد جهة
البعد عنه وهي جهة السفل لانها غاية البعد عن المحدد
اذ لو لم يكن غاية البعد عنه لكانت حدا آخر من البعد
لزم تبدله وصيرورته فوقا بالنسبة الى حد ابعد منه
لان الحد الابعد بالنسبة الى الحد الذي فرضنا جهة
السفل اما ان يكون جهة فوق او جهة سفل والاول
محال لان جهة الفوق هي جهة القرب من المحدد
فتعين ان يكون جهة السفل واذا كان الحد الابعد
سفلا بالنسبة الى الحد المفروض سفلا كان المفروض
سفلا جهة فوق بالنسبة الى الحد الابعد فتبدل السفل

فوقا وسوبط لما ذكرنا انهما جهتان حقيقيتان لا يتبدلان اصلا وغاية البعد لا يتحدد بالجسم الذي ليس بكرى لان غاية البعد انما يتحدد به لو كان البعد عنه محدودا وليس كذلك فان قيل ان اردتم بهذا ان البعد الخارج عنه ليس محدودا به فالجسم الكرى ايضا كذلك وان اردتم به ان البعد الداخل فيه ليس بمحدود به فلا نم ذلك فانه كما يمكن ان يفرض في داخل الجسم الكرى النقطة المركزية التي هي غاية البعد كذلك يمكن ان يفرض في داخل الجسم المكعب مثلا نقطة يتساوى بعدها عن سطوحه وخطوطه وزواياه تساوي بعد المركز عن سطح الكرة في جميع الجوانب فهذه النقطة تكون غاية البعد في الجسم المكعب يتحدد به البعد الداخل فيه قلنا السطوح والخطوط والزوايا كلها موجودة بالفعل في المكعب والنقط التي تفرض فيه مائلة من النقطة الوسطية الى كل واحد من السطوح كلها ابعد من الوسطية بالنسبة الى السطح المقابل له فالنقطة الوسطية لا يكون غاية البعد بالنسبة الى سطح ما فلا يوجد في المكعب نقطة هي غاية البعد بخلاف الكرة فان محيطها سطح واحد كرى والنقط الغير المركزية كلها اقرب اليه من المركز واختلاف تلك النقط

اذ انه يحيط به ستة سطوح مربعات

[illegible]

قربا وبعدا بحسب الاجزاء المفروضة في المحيط غير معتبر لابتناء على الامور الموهومة الغير المحققة فيكون المركز غاية البعد في الجسم الكرى فيتحدد بمحيطه جهة القرب منه وهي الفوق وبمركزه جهة البعد وهي التحت فثبت ان المحدد على تقدير وحدته ان لم يكن كريا لا يتحدد به الا احدى الجهتين وهي الفوق فما فرضناه محدد الجهتين لا يكون محددا لهما هف ومحدد الجهات على تقدير كونه جسما واحدا يجب ان يكون كريا وان كان اكثر من جسم واحد فاما ان يكون بعض تلك الاجسام محيطا ببعض او لا والثاني يوجب ان يتحدد بكل واحد من الجسمين جهة القرب فقط واما جهة البعد عنهما فلا يتحدد بشيء منهما لانه لا يفرض حد فيما بين نهايتي الامتداد الواصل بينهما الا ويوجد فيه حد اخر هو ابعد من الحد المفروض اولا بالنسبة الى كل منهما و [حاصل]
لو اعتبر غاية البعد من احد الجسمين النهاية التي عند الاخر فهي غاية القرب من الاخر فلا توجد في الامتداد الواصل بين الجسمين غاية بعد منهما فلا يتحدد بهما غاية البعد والاولى [ولي]
ان يقال لو كان محدد الجهتين بجسمين لا يحيط احدهما بالاخر لزم ان لا يتحدد بهما الا جهة القرب منهما واما جهة البعد عنهما فلا يتحدد بهما لان البعد عنهما اما ان يكون

[illegible]

هو البعد الخارج عنهما او البعد الداخل فيهما واياما كان
فهو لا يتحدد بهما اما الخارج فلما تبين ان البعد الخارج عن
الجسم غير متحدد به واما الداخل فلما ذكرنا ان جهة البعد هي
غاية البعد وغاية البعد الداخل في احدهما ليست غاية
البعد عن الآخر لان البعد الداخل في احدهما خارج عن
الآخر والبعد الخارج عن الجسم لا يتحدد به وايضا يلزم
ان لا يكون الفوق جهة واحدة بل حيثين مختلفين لان
قرب كل من الجسمين مخالف قرب الآخر لكن الفوق
جهة واحدة معينة يقصدها بعض الاجسام بالحركة المستقيمة
ويتركها البعض الآخر فلا يكون حيثين مختلفين يتحدد كل
واحد منهما بقرب جسم غير الجسم الذي يتحدد بقربه الآخر
فان قيل لا حاجة لنا في تحديد الجهتين الى اعتبار البعد
بل يكفي اعتبار القرب بان يكون الجسمان المتباينان
مختلفين بالطبع ويتحدد بقرب كل منهما جهة من الجهتين
الحقيقيتين من غير احتياج الى اعتبار البعد قلنا البعد
عن كل من الجسمين متحقق في الواقع اعتبره معتبر ام لا
والبعد عن احد الجسمين لا يلزم ان يكون قربا من الآخر
لاحتمال وقوعه في سمت غير الامتداد الواصل بينهما
فالبعد عن احدهما الذي ليس قربا من الآخر يكون

جهة حقيقية متغايرة لكل من جهتي القرب منهما لكن المعلوم
من الجهة الحقيقية ليس الا الفوق والتحت فعلم ان المحدد
على تقدير كونه اجساما متعددة لو لم يحط بعضها ببعض
لم يتحدد به الا جهة واحدة فتعين ان يحيط بعضها ببعض
وبه يحصل المطلوب لان المحيط من تلك الاجسام اما ان
يكون كريا او لا فان لم يكن كريا لا يتحدد به الا جهة
القرب منه واما جهة البعد عنه فلا يتحدد اصلا لان غاية
ما في الباب ان يكون المحاط كريا ويكون مركزه غاية
البعد عنه لكن مركز المحاط ليس غاية البعد عن المحيط
فلا يتحدد به البعد عن المحيط وان كان المحيط كريا
فهو كاف في تحديد الجهتين على ما مر تقريره ويقع المحاط
حشوا لا دخل له في التحديد اصلا فثبت ان الجهة
الحقيقية اذا كانت موجودة ذات وضع غير منقسمة
في امتداد ماخذ الحركة كان المحدد لها جسما كريا ولزم
مما ذكرنا كون ذلك الجسم الكري محيطا بالاجسام
المستقيمة الحركة لتحديد جهة الفوق المحيط بتلك الاجسام
فيكون المحدد فلكا اذ لا نعني بالفلك الا جسما كريا
محيطا بالاجسام العنصرية المستقيمة الحركة فتبين ان الجهة
الحقيقية اذا كانت موجودة ذات وضع غير منقسمة

فى امتداد او ماخذ الحركة كان الفلك كريا وبهذه المقدمة
يتم الحجة على الطلـ وهو استدارة الفلك قال
فصل فى ان الفلك بسيط اى لم يتركب من اجسام
مختلفة الطبائع لانه لا يقبل الحركة المستقيمة ومتى كان
كذلك كان بسيطا اما انه لا يقبل الحركة المستقيمة
فلان كل ما يقبل الحركة المستقيمة فانه يتجه الى جهة
وتارك للاخرى وكل ما هذا شانه فالجهات متحددة
قبله لا به والفلك ليس كذلك بل يتحدد به الجهات
فلا يكون قابلا للحركة المستقيمة ومتى كان كذلك يجب
ان يكون بسيطا اذ لو كان مركبا فاما ان يكون كل
واحد من اجزائه على شكل طبيعى او قسرى لا سبيل
الى الاول والا لكان كل واحد منها كريا لان الشكل
الطبيعى للبسيط هو الكرة ولو كان كل واحد منها كريا
لاستحال ان يحصل من مجموعها سطح متصل الاجزاء
ولا سبيل الى الثانى لانه لو لم يكن كل واحد منها كرة
فحينئذ يكون طالبا للشكل الطبيعى فيكون قابلا للحركة
المستقيمة هف اقول الجسم اما بسيط او
مركب لانه اما ان يكون متالفا من اجسام مختلفة
الطبائع اولا والاول المركب كالمواليد الثالثة

من العناصر المختلفة الطبائع والثانى البسيط كالعناصر
فان كلا منها لم يتالف من اجسام اخر مختلفة الطبائع
والمقصود من هذا الفصل لاثبات ان الفلك بسيط
بالمعنى المذكور فقال الفلك بسيط لانه لا يقبل الحركة
المستقيمة ذاتا او جزءا وكل ما لا يقبل الحركة المستقيمة ذاتا
او جزءا فهو بسيط ينتج ان الفلك بسيط اما الصغرى
فلان الفلك محدد للجهات كما ذكرنا فى الفصل السابق
وكل ما هو محدد للجهات فهو لا يقبل الحركة المستقيمة لان القابل
للحركة المستقيمة طالب جهة وتارك اخرى وكل ما يكون
كذلك فالجهة متحددة قبله لان طلب الجهة وتركها انما
يكونان بعد تحددها وكل ما يتحدد الجهة قبله فهو لا يحدد
الجهة لان محددها قبلها فالقابل للحركة المستقيمة لا يحدد
الجهة وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما يحدد الجهات
فهو لا يقبل الحركة المستقيمة ينتج ان الفلك لا يقبل الحركة
المستقيمة وهو الصغرى واما الكبرى وهى ان ما لا يقبل
الحركة المستقيمة فهو بسيط فلانه لو كان مركبا وكل واحد
من بسائطه اما ان يكون على الشكل الطبيعى وهو الكرى
او القسرى والقسمان باطلان اما الاول فلانه يستلزم
ان يكون الفلك مجموع كرات متلاقية فيها فرج

الذى هو عام والدليل خاص بالجزء وهلا يشمل جميع الافلاك ه

هو تبديل كل من الطرفين بنقيض الآخر مثل وهو بعينه ه

منفلقة على حسب تلاقي تلك الكرات فلا يحصل من
تلاقيها للفلك سطح واحد كري متشابه الاجزاء لكن مثل
هذا السطح واجب الحصول للفلك ليتحدد به جهة الفوق
واما الثاني باحتمال كون تلك الفرج مملوءة بجسم فغير
معقول لان الجسم المالئ ان لم يكن على شكله الطبيعي كان
جزءا من الفلك متشكلا بالشكل القسري فيندرج في
القسم الثاني وان كان على الشكل الطبيعي فهو كرة واحدة
ان كان بسيطا ومجموع كرات متلاقية ان كان
مركبا وايا ما كان لا يملأ الفرج وهذا شيء لا خفاء فيه
واما الثاني فلان كل واحد من تلك البسايط او بعضها
لو كان على الشكل القسري لامكن عوده بطبعه الى شكله
الطبيعي عند زوال القاسر والعود لا يكون الا بالحركة
المستقيمة فيلزم ان يكون جزء الفلك قابلا للحركة المستقيمة
وهو خلاف ما ثبت ان الفلك محدد الجهات لاستلزام
كون الجهة متحددة قبل جزء الفلك المتقدم على الفلك
قال فصل في ان الفلك قابل للحركة
المستديرة لان كل جزء من اجزائه المفروضة فيه لا
يختص بما يقتضي حصول وضع معين ومحاذاة معينة
لتساوي الاجزاء في الطبيعة وكل جزء يمكن ان يزول

عن وضعه ومتى كان كذلك كان قابلا للحركة المستديرة
ونقول ايضا يجب ان يكون فيه مبدأ ميل مستدير
يتحرك به والا لما كان قابلا للحركة لكن التالي كاذب
فالمقدم مثله بيان الشرطية انه لو لم يكن في طبيعته مبدأ ميل
مستدير لما قبل الميل من خارج فلا يكون فيه ميل اصلا
فيمتنع ان يتحرك واما قلنا انه لو لم يكن في طبيعته ميل
مستدير لما قبل عن خارج لانه لو تحرك من خارج
لتحرك مسافة في زمان ويكون ذلك الزمان اقصر
من زمان حركة ذي ميل طبيعي يتحرك بمثل تلك
القوة في عين تلك المسافة والا لكان الشيء مع
العائق الطبيعي كهو لا معه هف وذلك الزمان
الاقصر له نسبة لا محالة الى الزمان الاطول فاذا
فرضنا ذا ميل اخر ميله اضعف من الميل الاول بحيث
يكون نسبته الى الميل الاول مثل نسبة الزمان
الاقصر الى الزمان الاطول فيتحرك بمثل تلك
القوة في مثل زمان عديم الميل مثل مسافة لان الحركة
يزداد سرعتها بقدر انتقاص القوة المميلة التي في
الجسم لانه لو انتقص شيء من القوة التي في الجسم ولا يزداد
السرعة لم يكن القوة المميلة مانعة من الحركة هف

مبدأ م
الميل م

فظهر ان الجسم الثقيل الميل والذي لا ميل فيه متساويان
في السرعة وهو مح وهذا المحال انما يلزم من فرض
تحرك الجسم الذي لا ميل فيه او من فرض الميل الذي
نسبته الى الميل الاول كنسبة زمان عديم الميل الى زمان
ذي الميل لكن فرض الميل على النسبة المذكورة ممكن
فهذا المحال انما يلزم من فرض تحرك الجسم الذي لا ميل
فيه اصلا فيكون مح ونقول ايضا ان الفلك ليس
في طبعه مبدأ ميل مستقيم والا لكانت الطبيعة الواحدة
تقتضي اثرين متنافيين مف اقول المطلوب
في الفصل اثبات امور ثلثة احدها كون الفلك قابلا
للحركة المستديرة وثانيها كونه ذا مبدأ ميل مستدير يتحرك
به على الاستدارة وثالثها انه ليس في طبعه ميل مستقيم
اما الاول فالبرهان عليه ان كل جزء من الاجزاء
المفروضة للفلك له وضع معين ومحاذاة معينة
بالنسبة الى ما في جوفه وحصول هذا الوضع له ليس
من مقتضى طبيعته والا يلزم اشتراك الاجزاء كلها
في الوضع لاشتراكها في الطبيعة اذ لو لم تشترك الاجزاء
في الطبيعة بل كان لكل منها طبيعة خاصة تقتضي وضعا
معينا ومحاذاة معينة لزم كونه ذا اجزاء مختلفة الطبايع فلا يكون

الفلك بسيطا وقد اثبتنا انه بسيط مف فثبت ان
الاوضاع الحاصلة لاجزاء الفلك ليست من مقتضيات
طبيعتها المشتركة فيكون زوالها جايزا بالنظر الى نفس
الطبيعة وزوالها وتبدلها اما ان يكون بالحركة المستقيمة
او المستديرة والاول بط والا لزم كون الفلك قابلا
للحركة المستقيمة وقد بينا بطلانه فتعين الثاني فثبت
كونه قابلا للحركة المستديرة وهو المط واما الثاني و
هو ان الفلك ذو مبدأ ميل مستدير يتحرك به
على الاستدارة فاعلم اولا ان الميل حالة في الجسم
مغايرة للحركة تقتضي الطبيعة بواسطتها الحركة لو
لم نعق عايق ويعلم مغايرته لها بوجوده بدونها في
الحجر المرفوع باليد والزق المنفوخ المسكن تحت
الماء واذ علمت هذا فلنشرع في تقرير البرهان بان
نقول يجب ان يكون الفلك ذا مبدأ ميل مستدير
اذ لو لم يكن كذلك لما كان قابلا للحركة المستديرة و
بطلان التالي بما ذكرنا من البيان يدل على بطلان
المقدم واما الملازمة فلانه لو لم يكن في طبعه ميل مستدير
لم يقبل الميل المستدير بالقسر من فاعل خارجي فلا يوجد
فيه ميل اصلا اذ الميل انما يكون طبيعيا او قسريا

[illegible]

فيلزم امتناع حركته على الاستدارة لما ذكرنا ان الميل
آلة للطبيعة في احداث الحركة وامتناع حدوث المعلول
عن العلة التي لها آلة في احداثه بدون تلك الآلة
وامتناع حركته على الاستدارة هو المعني بكونه
غير قابل للحركة المستديرة فثبت الملازمة واما قلنا
انه لو لم يكن في طبعه ميل مستدير لم يقبل الميل المستدير
لانه لو قبل الميل القسري لتحرك به ان لم يمنع عن الحركة
مانع خارجي لان الطبيعة المقسور تقتضي الحركة القسرية
بواسطة الميل القسري ولا عائق من داخل وهو الميل
الطبيعي ولا من خارج لفرض عدمهما واذا وقعت
هذه الحركة بتلك القوة في مسافة معينة فلا بد ان تقع
في زمان معين لامتناع وقوع الحركة في الآن فاذا
فرضنا جسما آخر يتحرك بتلك القوة القسرية في تلك
المسافة بعينها وفيه ميل طبيعي معاوق للميل القسري
لمخالفته اياه في الجهة فهذه الحركة ايضا تقع في زمان
لا محالة ويكون زمان حركة الجسم الاول العديم الميل
اقصر من زمان حركة الجسم الثاني الذي فرضناه ذا ميل
طبيعي معاوق اذ لو تساويا لزم كون الحركة مع العائق
كهي لا معه وانه محال ولا بد ان يكون بين الزمانين نسبة متناهية

ككون احدهما نصف الآخر او ثلثه او مثله او امثاله
لان الزمان مقدار وكل مقدارين من نوع واحد
لا بد ان تكون بينهما نسبة مقدارية فلو فرضنا جسما ثالثا
يساوي كلا من الجسمين السابقين في الامور المذكورة
سوى انه ذو ميل اضعف من ميل ذي الميل الاول
بحيث يكون نسبة ميله الى ميل ذي الميل الاول كنسبة
زمان حركة عديم الميل الى زمان حركة ذي الميل
الاول لزم ان يكون مسافة حركة هذا الجسم بتلك
القوة في مثل زمان حركة عديم الميل مثل مسافة حركة
عديم الميل لان حركة الجسم تزداد سرعة بحسب
انتقاص المعاوق اذ لو انتقص شيء من الميل وبقيت
الحركة على حالها غير زائدة في السرعة لم يكن للمقدار
المنتقص من الميل تاثير في المعاوقة فكلما انتقص الميل
بذلك القدر لم تزد الحركة سرعة فيؤدي انتقاص
الميل بالقدر المذكور مرة بعد اخرى الى انتهاء الميل
مع بقاء الحركة على حالها غير زائد في السرعة فما فرضناه
معاوقا من الميل لا يكون معاوقا هف وفيه نظر
لان قولكم لو انتقص شيء من الميل ولم تزد السرعة
لم يكن للمقدار المنتقص من الميل تاثير في المعاوقة

ای اذا تساوی الذات والميل القسری ح

مثلا اذا فرضنا ان نسبة حركة عديم الميل العشر تكون نسبة ذي الميل الثاني الى ذي الميل الاول العشر ايضا ع

ان اردتم به انه لايكون لذلك القدر تاثير اصلا
سواكان استاصه اول مرة او مرادا استعدوه فهو مم
اولا يلزم من عدم ازدياد السرعة باستاصه اول
مرة ذلك وان اردتم به انه لايكون للقدر المستقص
اول مرة تاثير في المعاوقة فهو مسلم لكن لايلزم منه
ان لايكون له تاثير عند كونه مرادا استعدوه فلا يصح
قولكم فكلما استقص الميل بذلك القدر لم يزد والحركة
سرعة والاولى ان يقال نحن نعلم بالضرورة ان الميل
المخالف معاوق من حيث انه ميل مخالف فالميل
وان بلغ غاية الضعف له اثر في المعاوقة غاية ما
في الباب ان معاوقته يكون ضعيفة فكلما استقص
شي من الميل ازدادت السرعة لامحالة اذ لولاه لم
يكن الميل معاوقا من حيث انه ميل وقد ثبت انه
كذلك سف فثبت ان استاص الميل يوجب ازدياد
السرعة وهو ازدياده يوجب استاصها بقدر استاص
الميل في ذي الميل الثاني وازدياده في ذي الميل
الاول تزداد السرعة في ذي الميل الثاني وتنقص
في ذي الميل الاول فنسبة سرعة ذي الميل الاول الى
سرعة ذي الميل الثاني كنسبة الميل الثاني الى الميل الاول

ونسبة الميل الثاني الى الميل الاول كنسبة زمان عديم
الميل الى زمان ذي الميل الاول بالفرض ونسبة
زمان عديم الميل الى زمان ذي الميل الاول كنسبة
سرعة ذي الميل الاول الى سرعة عديم الميل لانه
اذا اتحدت الحركتان مسافة واختلفتا سرعة وزمانا
كان طول الزمان في احدهما وقصره في الاخرى بازاء
استاص السرعة في احدهما وازديادها في الاخرى
فنسبة سرعة ذي الميل الاول الى سرعة ذي الميل
الثاني كنسبة سرعة ذي الميل الاول الى سرعة عديم
الميل وسرعة ذي الميل الاول سرعة واحدة واذا
تساوت نسبتا سرعة واحدة الى سرعتين تساوت
السرعتان اذ لو اسنى تساوي السرعتين لاسنى تساوي
نسبتي سرعة واحدة اليهما اذ الشي الواحد لايساوي
نسبتاه الى شيئين مختلفين يوضح ذلك امثلة في الاعداد فيلزم
تساوي سرعتي ذي الميل الثاني وعديم الميل فلو وقعت
حركة ذي الميل الثاني في زمان عديم الميل لزم تساوي
مسافتيهما لان تساوي الحركتين سرعة وزمانا يوجب
تساوي المسافتين فالحركة مع العائق وهي حركة
ذي الميل الثاني كهي لامعه وهي حركة عديم الميل سف

ونقول ايضا لو تحركت الاجسام الثلثة على الوجه المذكور
لزم وقوع حركة الجسم الثالث بتلك القوة في تلك
المسافة بعينها في زمان حركة عديم الميل لان نسبة زمان
حركة ذي الميل الثاني الى زمان حركة ذي الميل الاول
كنسبة الميل الثاني الى الميل الاول لان طول الزمان
وقصره بحسب قوة الميل وضعفه فكلما ازداد الميل قوة
ازدادت الحركة بطوءا وازداد الزمان طولا و
كلما ازداد الميل ضعفا ازدادت الحركة سرعة و
ازداد الزمان قصرا فاذا كان احد الميلين مثل الاخر
في القوة كان الزمانان متساويين في الطول و
اذا كان احدهما ضعف الاخر في القوة كان الزمان
الذي بازاء الميل القوي ضعف الزمان الذي بازاء
الميل الضعيف ونسبة الميل الثاني الى الميل الاول كنسبة
زمان عديم الميل الى زمان ذي الميل الاول بالفرض
واذا ثبتت المقدمتان لزم ان يكون نسبة زمان ذي
الميل الثاني الى زمان ذي الميل الاول كنسبة زمان
عديم الميل الى زمان ذي الميل الاول ويلزم من هذا
ان يكون زمان ذي الميل الثاني مثل زمان عديم الميل
لان زمان ذي الميل الاول مقدار واحد ونسبتا

زماني عديم الميل وذي الميل الثاني اليه متساويتان وكلما
تساوت نسبتا مقدارين الى مقدار واحد تساوى المقداران
واللازم عدم تساوي النسبتين فيلزم ان يكون الحركة
مع العائق كهي لا معه وايضا وهذا الخ لم يلزم من فرض
كون نسبة الميل الثاني الى الميل الاول كنسبة عديم الميل
الى زمان ذي الميل الاول لانه ممكن ولا يلزم من فرض
الممكن محال اما الاول فلان الميل قابل للانقسامات
العددية مثل التنصيف والتثليث والتربيع الى غير ذلك
من الانقسامات الغير المتناهية بحسب القوة كما ان الزمان
قابل لها بحسب الطول وكل نسبة عددية يمكن اعتبارها
بين الازمنة كالنسبة التصنيفية والتثليثية والتربيعية الى
غير ذلك من النسب العددية فيمكنه الاعتبار بين الميول
واما الثاني فلانه لو لزم من فرض الممكن محال لزم
ان يكون الممكن ملزوما للمحال وهذا يهدم الملازمة
لاستلزامه امكان وجود الملزوم بدون اللازم
فتبين ان الخ انما لزم من فرض حركة عديم الميل فيكون
محالا فلا يكون قابلا للميل القسري فثبت ما ادعيناه
من ان الفلك ان لم يكن فيه مبدأ ميل مستدير لم يقبل
الميل القسري من فاعل خارجي والمقدمات الباقية

زمان م

قدم بيانها فيتم البرهان على المطلوب واعلم ان حركة
الجسمين ذوي الميلين بالقسر من الامور المفروضة في
هذا البرهان وكان من حقه ان يذكر ان المحال المذكور
لم يلزم منها الا انهم لم يتعرضوا لذلك لوضوحه فان
حركة الجسم ذي الميل الطبيعي بالقسر ممكن بل واقع كما في
العناصر فانها ذوات ميول طبيعية تحرك بالقسر
الى خلاف جهات ميولها الطبيعية واعترض على هذا
البرهان من وجوه احدها انا لا نم انه يلزم من كون
الميلين على نسبة الزمانين تساوي زماني عديم الميل
وذي الميل الثاني وقوله لان نسبة زمان حركة
ذي الميل الثاني الى زمان حركة ذي الميل الاول كنسبة
الميل الثاني الى الميل الاول مع ما ذكر في اثباته مم
وانما يلزم ذلك ان لو لم يقتضي الحركة بنفسها قدرا
من الزمان فان الحركة اذا اقتضت بنفسها قدرا
من الزمان اشتركت الاجسام الثلثة في هذا القدر
من الزمان ويكون لكل من الاخيرين قدر آخر
منه على حسب ميله فلا يلزم تساوي زمان عديم الميل
وذي الميل الثاني وذلك ظ مثلا اذا كان يقتضي
الحركة من الزمان في الغرض المذكور ساعة اشتركت

الاجسام الثلثة فيها فلو اقتضى ذو الميل الاول ساعة اخرى
بحسب ميله حتى يكون زمانه ساعتين اقتضى ذو الميل
الثاني بحسب ميله نصف ساعة فيكون زمانه ساعة
ونصفها وزمان عديم الميل ليس الا ساعة اقتضتها
نفس الحركة لعدم الميل العائق فيه فلا يلزم تساوي
الزمانين واجيب عن الاعتراض بان الحركة بنفسها
لا تقتضي القدر المعين من الزمان بل الحركة لاستحالة
وقوعها في الآن لا تقتضي الا زمانا من الازمنة واما
خصوصية الزمان فانما هو باعتبار الميل وامور اخر
لا تنفك الحركة عنها ففي الغرض المذكور ليس يقتضي
الحركة ساعة ولا قدرا آخر من الزمان بل الزمان
المطلق فتقتضي الحركة في ذي الميل الاول ليس الا
مطلق الزمان واما الساعتان فهما من مقتضيات
الميل على معنى ان الميل الاول اقتضى ان يكون
الزمان الذي اقتضته الحركة ساعتين لا ازيد ولا
انقص ويقتضي الميل الثاني هو ان يكون ذلك الزمان
ساعة ليس الا وزمان عديم الميل ايضا ساعة فيلزم
تساوي الزمانين قطعا وهذا الجواب ليس ببعيد
لانا لا نم ان الحركة لا تقتضي قدرا معينا من الزمان

لابد له من ميل ولئن سلمنا ذلك لكنه لا يفيد في الجواب
لان هذه المقدمة وقعت في كلام السائل سندا للمنع
ودفع السند لا يوجب اندفاع المنع لان السند
ملزوم للمنع ودفع الملزوم لا يوجب اندفاع اللازم
ولئن سلمنا ان دفع السند مطلقا يوجب اندفاع
المنع لكن لا نسلم ان دفع هذا السند يوجبه وانما يندفع
المنع ان لو لم يكن للسائل سند آخر لكن ههنا سند آخر
اقوى من الاول وهو ان ذا الميل الثاني يشارك
عديم الميل في الحركة وساير ما يتبعها لا مخالفة بينهما الا
بالميل الموجود في احدهما دون الآخر فاذا اقتضى
عديم الميل ساعة من الزمان شاركه ذو الميل الثاني
فيها وله قدر آخر من الزمان بحسب الميل الموجود فيه
فلا يلزم تساوي الزمانين وهذا الاعتراض انما يرد
على التقدير الثاني الذي لا يطابق المتن واما التقدير
الاول المطابق لمتن الكتاب فلا ورود لهذا
الاعتراض عليه وهذا ظاهر وثانيها انا لا نسلم انه
اذا تساوى حركة ذي الميل الثاني حركة عديم الميل
يلزم ان يكون الحركة مع العائق كهي لا معه وانما يلزم
ان لو كان الميل الثاني عائقا ولم لا يجوز ان يكون

الميل الثاني بالغا في الضعف الى حد لا يكون له تاثير
في المعاوقة فلا يكون عايقا وهذا الاعتراض مندفع
بما اثبتناه ان ازدياد سرعة الحركة بحسب انتقاص
الميل المعاوق فلا نعيده واما الجواب عنه بان
ضعف الميل وعدم تاثيره في المعاوقة انما يكون لصغر
الجسم وهو من الامور الخارجية العارضة للجسم والمفروض
انتفاء آثار الموانع الخارجية فسقوطه ظاهر اما اولا فلانا
لا نسلم ان ضعف الميل دائما يكون بسبب صغر الجسم ولم لا يجوز
ان يكون بحسب انتفاش الاجزاء كما في القطن المندوف
واما ثانيا فلان المفروض ليس انتفاء ما يمنع العايق
عن كونه عايقا بل انتفاء ما يمنع الجسم عن الحركة ويعوقه
فلا يكون ضعف ميل الجسم لصغره بخلاف المفروض
وثالثها انه لا يلزم من عدم لزوم المحال من فرض كون
المليين على نسبة الزمانين ان يكون من فرض حركة
عديم الميل لجواز لزومه من المجموع من حيث هو
مجموع فلا يلزم استحالة حركة عديم الميل وهو المطلوب
واجيب عن هذا بان المحال اذا كان لازما من المجموع
كان المجموع محالا وانما استحالته لا بد وان يكون لاستحالة
احد الجزئين وليس لاستحالة كون المليين على نسبة

الزائين فتعين ان يكون لاستحالة حركة عديم الميل وهذا
الجواب ليس بتام اذ لا يلزم من استحالة المجموع استحالة
احد الجزئين لجواز امكان كل من الجزئين مع استحالة
المجموع من حيث هو مجموع فان مجموع النقيضين محال
مع امكان كل منهما والجواب التام ان استحالة
المجموع اما ان يكون لاستحالة احد الاجزاء او استحالة
صحة الاجتماع اذ ليس المجموع الا الاجزاء بصفة الاجتماع
واستحالة مجموع الاجزاء النقيضين لاستحالة اجتماعها
لتنافيهما وفيما نحن بصدده لا استحالة لصحة الاجتماع لعدم
تنافي الاجزاء فتعين استحالة احد الاجزاء وهو حركة
عديم الميل ويلزم المطلوب واما الاعتراض بان اللازم
من الحجة ليس الا وجوب اقتران الحركة مع عايق ما
اعم من الميل وغيره لان الحج المذكور هو ان يكون الحركة
مع العايق كي لا معه واللازم من استحالته ليس الا ان
الحركة لا تخلو عن عايق ما ولا يلزم ان يكون ذلك العايق
ميلا لجواز كونه عايقا خارجيا والجواب عنه بان الحركات
الثلث لما فرض اشتراكها في عدم العايق الخارجي
ثبت ان التفاوت بينها يكون بعضها مع العايق و
بعضها لا معه لا يكون الا بحسب المعاوق الداخلي الذي

[illegible]

هو الميل فيهما خبط ظاهر لانه قد تبين من البرهان
ان الحج المذكور انما لزم من فرض حركة عديم الميل
ويلزم من هذا استحالة حركة عديم الميل ووجوب
اقتران الحركة مع الميل المعاوق وهذا بين لا ستره فيه
واما الحكم الثالث وهو ان الفلك ليس في طبعه ميل
مستقيم فالدليل عليه انا قد بينا ان الفلك بسيط
ليس فيه تركيب قوى وطبايع بل له طبيعة واحدة مقتضية
للميل المستدير فان اقتضت الميل المستقيم لزم كون
الطبيعة الواحدة مقتضية لاثرين متنافيين لان كل
جزء من الاجزاء المفروضة للفلك له وضع معين و
محاذاة معينة وطبيعة الفلك بالميل المستدير تقتضي
الانصراف عن ذلك الوضع فلو كان في طبعه
ميل مستقيم تقتضي به التوجه الى ذلك الوضع لزم
كون الطبيعة الواحدة مقتضية للتوجه الى شيء و
الانصراف عنه وهما متنافيان فيلزم كون الطبيعة
الواحدة مقتضية للمتنافيين وانه محال هو تقرير هذا
الدليل وعليه اعتراض مشهور وهو ان الطبيعة العنصرية
تقتضي الحركة والسكون بشرطين الخروج عن الحيز
الطبيعي والحصول فيه فلم لا يجوز ان تكون للفلك

حالتان يقتضي طبيعة بتوسط احدهما الميل المستدير و
الانحراف وبالاخرى الميل المستقيم والتوجه و
اجيب عنه بان اقتضاء الطبيعة العنصرية الحركة و
السكون بالحقيقة اقتضاء بشي واحد وهو الحصول في
المكان الطبيعي لكن الحصول في المكان الطبيعي عند
الخروج عنه لما لم يكن الا بالحركة اقتضت الحركة فاقتضاء
الحركة في تلك الحالة هو اقتضاء الحصول في المكان الطبيعي
واما عند كون الجسم في المكان الطبيعي فاقتضاء السكون
ليس معناه ان السكون امر موجود اقتضته الطبيعة في
تلك الحالة اذ السكون هو عدم الحركة لا غير بل معناه
انها لا تقتضي الحركة لانها لا تقتضي الحصول لان اقتضاء
الحصول في تلك الحالة اقتضاء حصول الحاصل
فلم يقتضي الطبيعة العنصرية الا شيئا واحدا وهو
الحصول في المكان الطبيعي فاندفع به ما ذكر في
الجواب والحق ان الاعتراض ان اورد بطريق
النقض الاجمالي بان يقال ما ذكرتم من الدليل ليس
بصحيح بجميع مقدماته والا لزم عدم اقتضاء الطبيعة العنصرية
الحركة والسكون لكنها مقتضية لهما فالجواب المذكور
صحيح لانه يتجه ان يقال لا نسلم انها اقتضت الحركة

وكذا الاعتراض المشهور ويمكن ان يكون بطريق النقض الاجمالي او المعارضة ه

والسكون بل لم يقتضي الا شيئا واحدا هو الحصول في
المكان الطبيعي واما اذا اورد بطريق المناقضة بان
يقال لا نسلم استحالة اقتضاء الطبيعة الواحدة اثرين
متنافيين وكيف يكون مستحيلا والحال انه واقع في الطبيعة
العنصرية فلا يصح الجواب المذكور لانه كلام على السند
الاخص الا ان يثبت مساواة السند للمنع فحينئذ يندفع
باندفاع السند ويصح الجواب واما الاعتراض على
جواب النقض بان الحركة والسكون في الجسم العنصري
من الامور الممكنة الواجبة الاستناد الى علة واستنادهما
الى غير الطبيعة توجب كونهما قسريين وهو خلاف
المفروض فيتعين استنادهما الى الطبيعة ويعود النقض
فيعرف سقوطه بالتقرير الذي اوردناه في
الجواب عن النقض وكذا الاعتراض على اصل الدليل
بمنع لزوم التوجه والانحراف بالنسبة الى شي واحد
بناء على ان الميل المستدير من الفلك على مركزه
حال كونه في الموضع الطبيعي والميل المستقيم منه بشرط
الخروج عن الموضع الطبيعي ساقط لان المطلوب
بالميل المستقيم الذي اقتضته طبيعة الفلك اما الموضع
او الوضع والاول ح لان طلب الموضع مشروط

بالخروج عنه المقتضي لوجوده لكن الفلك لكونه محدد
الجهات لا موضع له يتعين الثاني وهو مستلزم
للتوجه والانصراف بالنسبة الى شي واحد وانما
اطنبنا الكلام في هذا الفصل لان الاحكام المذكورة
فيه من مطارح الاذكياء ومسارح انظار الالباء
ولولا مخافة ملل الاصحاب لالحقناها بحث الكتاب
فوائد فيها قرة عين لاولي الالباب والله مولى
الرشاد وبيده اعنة التحقيق والسداد قال
فصل في ان الفلك لا يقبل الكون والفساد و
الخرق والالتيام اما انه لا يقبل الكون والفساد فلانه
محدد للجهات ولا شي من المحدد للجهات يقبل الكون
والفساد اما الصغرى فقد مر تقريرها واما الكبرى فلان
كل ما يقبل الكون والفساد فلصورته الحادثة حيز
طبيعي ولصورته الفاسدة ايضا حيز آخر لما بينا ان كل
جسم فله حيز طبيعي وكل ما هذا شانه فهو قابل للحركة
المستقيمة لان الصورة الكائنة اما ان يحصل في حيز
طبيعي او في حيز غريب فان حصلت في حيز غريب
اقتضت ميلا مستقيما الى حيزها الطبيعي وان حصلت
في حيز طبيعي فالصورة الفاسدة كانت حاصلة في حيز

غريب وكانت تقتضي ميلا مستقيما الى حيزها الطبيعي
واما انه لا يقبل الخرق والالتيام لان ذلك انما
يحصل بالحركة المستقيمة والفلك لا يقبل الحركة المستقيمة
فلا يقبل الخرق والالتيام اقول هذا الفصل
يشتمل على دعويين احدهما ان الفلك لا يقبل الكون و
الفساد والكون حصول الصورة في المادة بعد ان
لم تكن حاصلة فيها والفساد زوالها عنها وثانيهما ان
الفلك لا يقبل الخرق والالتيام اما الدعوى الاولى
فلان الفلك محدد الجهات ولا شي من محدد الجهات
يقبل الكون والفساد ينتج ان الفلك لا يقبل الكون
والفساد واما الصغرى فقد مر بيانها في الفصل الاول
في هذا الفن واما الكبرى فلانه لا شي من محدد
الجهات قابل للحركة المستقيمة وكل ما يقبل الكون
والفساد فهو قابل للحركة المستقيمة ينتج ان لا شي
من محدد الجهات بقابل للكون والفساد واما
الصغرى فقد ثبت في الفصل الثاني واما الكبرى
فلان كل ما يقبل الكون والفساد فلكل واحد من
صورتيه الكائنة والفاسدة حيز طبيعي لما تبين في
الفصل الخامس من الفن الاول ان كل جسم

هذا الشكل من الغرب بالثالثة تمّ

لحيز طبيعي وكل ما هذا شانه فهو قابل للحركة المستقيمة
لان صورته الكائية اما ان يكون في حيز غريب
فيميل ميلا مستقيما الى حيزه الطبيعي او في حيز طبيعي
فيلزم كون صورته الفاسدة حاصلة قبل ذلك
في حيز غريب اذ الحيز الواحد لا تقتضيه طبيعتان
مختلفتان بالنوع فيلزم كونها مايلة الى حيزها الطبيعي
ميلا مستقيما فثبت ان كل ما يقبل الكون والفساد
فهو ذو ميل مستقيم فيقبل به الحركة المستقيمة وبهذه يتم
الحجة على المط اما ما قاله المصنف في هذا المقام ففيه
نظر لانه ان اراد بالحيز السطح الباطن المذكور
فلا نم ان كل ما يقبل الكون والفساد فلكل واحد من
صورتيه الكائية والفاسدة حيز طبيعي وما ذكر في دليله
اعني قوله كل جسم له حيز طبيعي ممنوع وسند المنع ان
محدد الجهات لا حيز له وان اراد بالحيز الوضع المذكور
او شيئا آخر فقد بينا فساده من قبل ولا نم ايضا
ان الحيز الطبيعي للصورة الكائية حيز غريب للصورة
الفاسدة وما يستدل به على ذلك اعني قولهم الحيز
الواحد لا تقتضيه طبيعتان مختلفتان ممنوع لا بد له من
دليل ويمكن ان يستدل على هذا بان الطبيعة الواحدة

على تقدير هذا المنع على الدليل لا يتم اذ لم يثبت ان الفلك لا يقبل الكون والفساد ه

اذا اقتضت حيزا فانما يقتضيه بجميع ما يلزمه من اللواحق
فان اقتضت طبيعة اخرى مخالفة للاولى الحيز بعينه
فاما ان تشاركها في اقتضاء تلك اللواحق او لا فان
شاركتها فيه فلا مخالفة بينهما بحسب الحقيقة بل هما فردان
من نوع واحد والا فالثانية غير مقتضية لذلك الحيز
لعدم اقترانها باللواحق التي لها دخل في اقتضاء
ذلك الحيز واما الدعوى الثانية وهي ان الفلك
لا يقبل الخرق والالتيام فلان الخرق والالتيام
انما يكونان بالحركة المستقيمة وقد بينا ان الفلك
لا يقبل الحركة المستقيمة فلا يقبل الخرق والالتيام ولكن
منع انحصار السبب في الحركة المستقيمة قلنا لا بد للخرق
والالتيام من افتراق الاجزاء واقترانها المستلزمين
للحركة والحركة اما مستقيمة او مستديرة فالخرق و
الالتيام اما ان يكون منها بالمستقيمة او المستديرة وهما
محالان اما الاول فلما بينا ان الفلك لا يقبل الحركة
المستقيمة واما الثاني فلان الخرق والالتيام بالحركة
المستديرة بان يتحرك بعض الاجزاء على الاستدارة
في جهة ويتحرك بعض الاجزاء في جهة اخرى مخالفة
للاولى او يسكن لكن هذه الاماعيل المختلفة مستحيلة

على الفلك لانها لو وجدت لكانت اما قسرية او طبيعية او ارادية والكل محال اما الطبيعية فلان الفلك ذو طبيعة واحدة لاتقتضي الاشيا غير مختلفة واما القسرية فلما تقرر عندهم انه لاقاسر هناك واما الارادية فلان الفلك لبساطتها عادم للآلات الجسمانية المختلفة التي بواسطتها تصدر تلك الافاعيل عن النفس الفلكية بالارادة قال فصل في ان الفلك يتحرك بالاستدارة واما لان الحركة الحافظة للزمان اما ان تكون مستقيمة او مستديرة لاجائز ان تكون مستقيمة لانها اما ان تذهب الى غير النهاية او ترجع لاسبيل الى الاول والا لزم وجود بعد غير متناه ولا سبيل الى الثاني لانها لو رجعت لكانت تنتهي الى طرف فيكون منتهية للسكون لان بين كل حركتين سكونا لان الميل الموصل الى ذلك الطرف موجود حال الوصول لانه يستحيل الايصال حال الوصول فلو لم يكن موجودا حال الوصول استحال ان ينيل الوصول وكلما كان الميل الموصل موجودا لم يحدث فيه ميل يقتضي كونه غير موصل لاستحالة اجتماع الميلين المختلفين في حالة واحدة فالحال الذي فيه

ميل الوصول غير الحال الذي فيه ميل اللاوصول وكل واحد من الميلين آني لان الوصول وكونه غير واصل آني لان حال الوصول لو انقسم لحين ما يكون في احد طرفيه لم يكن واصلا وكذا صيرورته غير واصل واذا كان كل واحد منهما آنيا وجب ان يكون بين الآنين زمان لايتحرك فيه الجسم والا لزم تعاقب الآنين فيكون الزمان مركبا من اجزاء لاتتجزى لانطباقها على الحركة ح فعلم ان الحركة الحافظة للزمان ليست مستقيمة فيكون مستديرة وهذه الحركة غير منقطعة والا لزم انقطاع الزمان فاذن يكون الفلك متحركا على الاستدارة دايما وهو المطلوب

اقول المطلوب في هذا الفصل اثبات دوام الحركة الدورية الفلكية والبرهان عليه انه قد ثبت ان الزمان مقدار الحركة فلابد هناك من حركة تحفظ الزمان ويتقوم هو بها فهذه الحركة اما ان تكون مستقيمة او مستديرة والاول مح لان الحركة الحافظة للزمان ان كانت مستقيمة فهذه الحركة المستقيمة التي فرضنا انها حافظة للزمان ان كانت واقعة في سمت واحد ولايكون لها رجوع في هذا السمت ولا انعطاف

فاما ان يكون متناهية فيلزم انقطاع الزمان وقد ثبت انه سرمدي واما ان يكون ذاهبة الى غير النهاية في مسافة غير متناهية فيلزم وجود بعد غير متناه وقد ثبت استحالته وان كانت راجعة او منعطفة كان المسافة بهذه الحركة طرف اذا وصل الجسم المتحرك بهذه الحركة اليه اخذ في الرجوع او الانعطاف فهناك حركتان مختلفتان بالجهة احدهما الحركة المنتهية الى الطرف المذكور قبل الرجوع او الانعطاف وثانيهما الحركة المبتدئة من الطرف المذكور بعد الرجوع او الانعطاف فيلزم انقطاع الحركة الاولى بالسكون لان بين كل حركتين مختلفتين سكونا فيلزم انقطاع الزمان وانه ح وانما قلنا ان بين كل حركتين مختلفتين سكونا لان الميل المقتضي للحركة الاولى الموصل للجسم المتحرك بها الى الطرف المذكور موجود حال وصوله اليه اذ لو لم يوجد الميل الموصل حال الوصول لزم وجود الوصول بدون الميل الموصل وهو ممتنع لان الوصول اعني حدوثه لكونه اثر الميل الايصالي لا يوجد بدون الميل الموصل وهذا ظاهر فالوصول لا يوجد بدون الميل الموصل

واذ قد ثبت ان الميل الموصل موجود حال الوصول فالميل المقتضي للحركة الثانية المزيل عن الوصول لا يكون موجودا حال الوصول والا لزم اجتماع الميلين المتنافيين في حالة واحدة فحال الوصول الذي يوجد فيه الميل الاول الموصل غير الحال الذي يوجد فيه الميل الثاني المزيل للوصول وكل واحد من الميلين آني فان كل واحد من الوصول وزواله آني اذ لو كان الوصول زمانيا كان حال الوصول زمانا منقسما ففي طرف من ذلك اي بعض منه لا يكون الجسم المتحرك واصلا والا لم يكن ما بعده من الزمان زمان الوصول فلا يكون ذلك الطرف من زمان الوصول وقد فرضناه كذلك هف وبمثل هذا يتبين كون زمان اللاوصول آنيا فلئن قيل الميل سبب للحركة موجود معها من بداية المسافة الى نهايتها فيكون زمانيا كالحركة فكيف يكون آنيا والاستدلال على آنية الميل بآنية الوصول وزواله غير صحيح لانا لا نسلم ان الوصول آني فان الوصول بعد الحصول موجود في الزمان ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان آنية الوصول يستلزم آنية الميل لا بد له من

اى ان طرف الزمان والآن ليس من الزمان في الحقيقة وانه من طرف الزمان و طرف الشيء ليس من الشيء ه

اى ان الوصول آني آه

[illegible]

دليل ثلث المراد بالوصول وزواله حدوثهما وقد
اشرنا الى ذلك وآنية حدوثهما ظاهرة لما ذكرنا من البيان
والمراد بآنية الميلين آنية الميل الاول بصفة كونه موصلا
وآنية الميل الثاني بصفة كونه مزيلا للوصول وزمانية الميلين
ذاتا لا تنافي آنيتهما وصفا ولا شك ان آنية الوصول
وزواله يستلزم آنية الميلين بحسب الوصفين المذكورين
فصح الاستدلال بآنية الوصول وزواله على آنية
الميلين واندفع الاشكال واذ قد تبين ان كل واحد
من الميلين آني وان آن الميل الاول غير آن الميل
الثاني فنقول لا بد وان يكون بين الآنين زمان
والا لزم تتالي الآنين المستلزم لتركب الزمان من
الآنات الغير المتجزئة وهو مستحيل لاستلزامه تألف
الحركة والمسافة من الاجزاء التي لا تتجزى لان الزمان
والحركة والمسافة كلها متطابقة فتألف اي واحد منها
مما لا يتجزى يستلزم كون الباقيين كذلك وان
يكون الجسم المتحرك ساكنا في ذلك الزمان اذ لو
كان متحركا فيه لكان متحركا اما الى الطرف المذكور
فيلزم ان يكون الجسم المتحرك غير واصل في هذا الزمان
وقد فرضناه واصلا اليه في آن فيلزم زوال

«الوصول الزائل»

الوصول قبل الآن الذي فرضناه آن زوال الوصول
عنه فظهر ان الحركة الحافظة للزمان ليست مستقيمة
فيكون مستديرة ولا بد ان لا تنقطع هذه الحركة والا
لزم انقطاع الزمان فلا بد ان يوجد حركة مستديرة
دائمة حافظة للزمان واذ لا حركة مستديرة تحتمل
الدوام سوى حركة الفلك فيكون هي الحافظة
للزمان فيكون دائمة وهو المط والمراد بحال الوصول
في البرهان على الوجه الذي قررناه ما يقع فيه الوصول
من آن او زمان واما جعل الحال بمعنى الوصف
والاضافة في حال الوصول بمعنى البيان والاستدلال
بانقسام الزمان على انقسام الوصول ثم على انقسام
الطرف والزام الخلف بعدم الوصول الى الطرف
عند الوصول الى احد طرفيه فتعسفات ظاهرة غير
مطابقة لمتن الكتاب موجبة لزيادة الاستدلال
ومع هذا لا يتم الاستدلال على آنية الوصول لعدم
ظهور الخلف فيلتجئ الى ادعاء الادلة فلنضرب
عن زيادة الاشتغال بذلك صفحا واعلم ان
الاستدلال بآنية الوصول على آنية الميل الثاني
المزيل للوصول يقتضي ان يكون آن الميل الثاني

هو آن زمان الوصول ولا نم ان ما بين آني الوصول
وزواله من الزمان زمان السكون بل زمان
الحركة قوله لو كان متحركا في ذلك الزمان فاما ان
يكون متحركا الى الطرف او عنه قلنا نختار انه متحرك
عنه قوله فيلزم زوال الوصول قبل الآن الذي فرضنا
آن زوال الوصول وهو مستحيل قلنا لا نم استحالته
وانما يكون كذلك ان لو لم يكن زوال الوصول
بالحركة اذ لو كان كذلك كان الآن الذي فرضناه
آن زوال الوصول طرف زمان الحركة التي حصل
بها هذا الزوال ولما كانت الحركة قابلة للانقسام
الى غير النهاية كان زوال الوصول بنصف منه
الحركة مستعدا لا محالة على آن الزوال المفروض اولا او
لو صحت هذه المقدمة كفى في البيان ان يقال الجسم
المتحرك وصول الى الطرف في آن وزوال
وصول في آن آخر وبينهما زمان السكون ولزم
استدراك ذكر الميلين في الحجة لتمامها بدونه والاولى
في اتمام الحجة ان يقال الميل الاول الموصل للجسم الى
الطرف موجود في آن الوصول والميل الثاني [illegible]
لحادث وهو انما يحدث في آن لان الميل ليس

او لو كان متحركا في ذلك الزمان
فاما ان يكون متحركا الى الطرف
او عنه الى آخر البيان
ه

الحق هنا ان المصنف
اهمل الوصول وزواله
واكتفى بامر الميلين
ه

لا يوجد الا في الزمان كالحركة وآن حدوث الميل الثاني
غير آن الوصول الذي وجد فيه الميل الاول والا لزم
اجتماع الميلين في آن واحد وبين الآنين زمان
السكون اذ لو تحرك الجسم فيه لكانت حركته فيه اما الى
الطرف او عنه لانحصار الحركة في الشقين بحسب الفرض
فان كانت الى الطرف فلا وصول للجسم في مبدأه
الذي فرضناه آن الوصول هف وان كانت عن
الطرف والحركة عن الطرف انما توجد بالميل الثاني
فيلزم وجود الميل الثاني قبل حدوثه وانه محال
فتعين سكون الجسم في الزمان المتوسط بين الآنين
وتم البرهان على ما هو المطلوب من تخلل السكون
بين الحركتين المختلفتين سالما عن الشبهة التي وردت
على ما اختاره المصنف في التقرير قال
بان الحبة المرمية الى فوق عند نزول الجبل تنتهي
حركتها الى سكون ايضا لان سكونها آني وحركة
الجبل زمانية وليس بينهما ممانعة اقول
هذا جواب نقض يرد على القاعدة المذكورة اعني
قولهم بين كل حركتين سكون وتوجيهه ان يقال
لو صح ما ذكرتم من الحجة على القاعدة بجميع مقدماتها

ومن ما هو مسلم ان ما بين آن
الوصول وزواله من الزمان
زمان السكون بل زمان الحركة
ه

لزم ان تسكن الجبة المرمية الى فوق عند ملاقاتها الجبل
لتحركها بحركتين مختلفتين صاعدة الى حد الملاقاة من
المسافة وهابطة من ذلك الحد ويلزم من ذلك
وقوف الجبل فى الهواء بملاقاة تلك الجبة وانه
فى غاية الاستبعاد وتقرير الجواب ان الجبة المرمية
لها سكون فى آن الملاقاة عند حد الملاقاة من المسافة
لانقطاع الحركة الاولى الصاعدة عند ذلك الحد فى
ذلك الآن وعدم حركة الثانية الهابطة فيه لما تبين
ان الحركة لا توجد الا فى الزمان وهذا السكون الآنى
للجبة المرمية لا يمانع حركة الجبل الواقعة فى الزمان
اذ لا ممانعة بين ما يوجد فى زمان وبين ما يحدث
فى الآن الذى هو مبدأ ذلك الزمان وينعدم
بعده فلا يلزم سكون الجبل المستبعد فلئن قيل سكون
الجبل عند حد الملاقاة فى آنها لازم بمثل ما ذكرت
من الدليل فى الجبة المرمية بان يقال حركة الجبل
الى حد الملاقاة قد انتهت فى آن الملاقاة وحركته
من ذلك الحد لم يوجد فيه لزمانيتها فيلزم سكون
الجبل ويعود الاستبعاد قلنا لا يلزم سكون الجبل
فان حركة الجبل من اول هبوطه الى وصوله الى

المنتهى حركة واحدة وحد ملاقاته الجبة المرمية من المسافة
من وسط مسافة حركته فالحركة بمعنى التوسط حاصلة
للجبل فى آن الملاقاة وان لم يكن حاصلة له بمعنى
القطع فلا يلزم سكون الجبل اذ السكون هو عدم الحركة
بالمعنيين بخلاف الجبة المرمية حيث يلزم سكونها فى
آن الملاقاة اذ لا حركة لها فيه اصلا اما بمعنى القطع
فلما ذكرنا واما بمعنى التوسط فلان الحركة بمعنى التوسط
انما يكون فى وسط المسافة وحد الملاقاة بالنسبة
الى الجبة المرمية ليس من وسط المسافة لان الجبة
المرمية لها حركتان مختلفتان صاعدة وهابطة وحد
الملاقاة نهاية لمسافة احدهما الصاعدة وبداية لمسافة
الاخرى الهابطة فلا تكون لها فى آن الملاقاة حركة
بمعنى التوسط واذ قد ثبت ان لا حركة لها اصلا
فى آن الملاقاة فيلزم سكونها فيه قطعا فاتضح الفرق
وزال الاستبعاد نعم يلزم من الطريقة التى سلكها
المص فى تقرير الحجة من اعتبار الوصول وزواله
ان يوجد لكل واحد من الجبة والجبل سكون زمانى
فان لكل منهما وصولا الى حد الملاقاة وزوال وصول
عنه فى آنين متغايرين بينهما زمان السكون واما

الطريقة التي سلكناها من اعتبار الميلين فلا يلزم منه
شيء من ذلك اما الجبل فلانه لا تعدد ميل فيه بل
ليس له الا ميل واحد مستمر من بداية المسافة الى
نهايتها مقتض لحركة له كذلك فلا سكون له اصلا
واما الحجر وان حصل فيها الميلان لكنهما ليسا في آنين
متغايرين ليكون ما بينهما زمان السكون بل هما مجتمعان
في آن الملاقاة لعدم تنافيهما لذاتيه احدهما وهو الميل
الصاعد وعرضية الآخر وهو الميل الهابط الحاصل فيه
من جهة الجبل كالحجر المرفوع باليد الى فوق يحس منه الرافع
ميلا هابطا هو ميله الذاتي الطبيعي ويحس منه لمن وضع
يده عليه في تلك الحالة ميلا صاعدا هو ميله العرضي
الحاصل له من جهة الرافع هذا ما تلخص لدي في هذه
المسألة من التحقيق بعد ما اتفق لي فيها من اعمال
النظر بمعاونة التوفيق لم آل فيها معاناة السهر حين
تصديت من حق تحقيق الوطر رجاء ان يدخر لي
بذلك اجر جزيل يوم الحساب او ذكر جميل فيما بين
الاعقاب **قال** فصل في ان الفلك
متحرك بالارادة لان حركته لو لم تكن ارادية لكانت
اما طبيعية او قسرية لا جائز ان يكون طبيعية لان

الحركة الطبيعية هرب عن حالة منافرة وطلب لحالة
ملائمة وذلك في الحركة المستديرة ممتنع اما انه لا يمكن
ان يكون هربا فلان كل نقطة يتحرك عنها الجسم
بحركة المستديرة فحركته عنها توجه اليها والهرب
عن الشيء بالطبع استحال ان يكون توجها اليه
واما انه ليس طالبة لحالة ملائمة فلان الطبيعة اذا
اوصلت الجسم بالحركة الى الحالة المطلوبة سكنته و
المستديرة ليس كذلك ولا جائز ان يكون قسرية
لان القسر خلاف الطبع فحيث لا طبع لا قسر
اقول يريد ان يثبت ان حركة الفلك
حركة ارادية صادرة عن النفس الفلكية بارادتها
حسب صدور الحركات عنا بارادتنا والبرهان
عليه ان حركة الفلكية ذاتية اذ قد تبين ان الفلك
في طبعه ميل مستدير يتحرك على الاستدارة فلو كانت
حركة الموجودة على الدوام عرضية لزم دوام سكونه
بحسب الذات وتعطلت الطبيعة الفلكية دائما
وانه ممتنع فثبت انها ذاتية والطبيعة الحركة الذاتية
اما طبيعية او قسرية او ارادية فحركة الفلك اما طبيعية
او قسرية او ارادية ولا سبيل الى كونها طبيعية او

قسرية فتعين كونها ارادية اما انه لا سبيل الى كونها طبيعية
فلان حركة الفلك مستديرة فلا شيء من حركة الفلك
بطبيعية اما الصغرى فتقدم بيانها واما الكبرى فلان
الحركة الطبيعية هرب عن الحالة المنافرة وطلب (ای الهرب)
للحالة الملائمة اذ لا نعني بالحركة الطبيعية الا هذا ولا
شيء من الحركة المستديرة كذلك اما انها ليست هربا
عن الحالة المنافرة فلان كل نقطة او وضع يترك
الجسم بحركته المستديرة يطلبه بها فلو كان ترك الجسم
اياه هربا عنه بالطبع كان طلبه اياه ايضا بالطبع
فيلزم ان يكون المهروب عنه بالطبع مطلوبا بالطبع
وانه محال واما انها ليست طلبا للحالة الملائمة فلان
طلب الحالة الملائمة يوجب سكون الجسم عند وصوله
اليها والحركة المستديرة التي للفلك لا يوجب السكون
عند وضع ما من الاوضاع الممكنة له في تمام الدورة
والا لوجب سكونها قبل تمام الدورة او عنده و
ليس كذلك فثبت ان حركة الفلك ليست طبيعية
فلئن قيل قد ثبت ان الفلك في طبعه ميل
مستدير يتحرك به على الاستدارة والحركة الحاصلة
بالميل الطبيعي لا بد ان تكون طبيعية قلنا لا نم كونها

طبيعية وانما يكون طبيعية ان لو كانت الطبيعة مع
ما يقتضيه من الميل كافية في حصول الحركة موجبة لها
وهو ممنوع اذ من الجائز ان يكون اقتضاء الطبيعة
مع الميل للحركة موقوفا على انضمام الارادة فيكون
الحركة ارادية لعدم حصولها الا بالارادة واما انه لا
سبيل الى كونها قسرية فلان الحركة القسرية هي الحالة
المخالفة للحركة الطبيعية والحركة المخالفة للحركة الطبيعية
انما توجد ان لو وجدت حركة طبيعية واذ قد تبين
ان الفلك ليس له حركة طبيعية فلا يكون له حركة قسرية
هذا ما ذكره المصنف في هذا الموضع والذي ذكره
في بحث الحركة هو ان الحركة القسرية هي الحركة الحاصلة
بقوة مستفادة من خارج وهذا المفهوم اعم من ان
يكون لطبيعة الجسم المتحرك مقتضى من حركة او
ميل او لا يكون وعلى تقدير ان يكون لها مقتضى
فالمفهوم المذكور اعم من ان يكون ميله المستفاد
من الفاعل الخارجي والميل المقتضى للطبيعة ميلا واحدا
بان يقتضي الطبيعة حصول ذلك الميل بالقوة و
الفاعل الخارجي يوجده بالفعل او ميلين متغايرين
متوافقين او متخالفين فان اعتبر عموم هذا المفهوم

لم يلزم

معدوم م

حتى تكون الاقسام المحتملة المذكورة كلها من الحركة القسرية
كلها لم يصح قوله لان القسر على خلاف الطبع وان
اعتبر في مفهوم الحركة القسرية ان تكون على خلاف
مقتضى الطبيعة بطل انحصار الحركة الذاتية في اقسامها
الثلث الطبيعية والقسرية والارادية لانها تخرج عنها.
المحتملات الباقية للمفهوم المذكور اعني الحركة بالقوة
الخارجية التي لا يكون للطبيعة التي فيها مقتضى والتي
لا تغاير مقتضى الطبيعة والتي تغايره ولا تخالفه اما
خروجها عن الطبيعة والارادية فظاهرة واما خروجها
عن القسرية فلعدم اشتمالها على ما اعتبر في القسرية
من مخالفة الطبع والحاصل ان الدليل المذكور
على امتناع قسرية حركة الفلك غير صحيح لابتنائه على
ان الحركة الذاتية للفلك منحصرة في الاقسام الثلثة
وعلى ان القسر على خلاف الطبع وهاتان المقدمتان
لا تجتمعان على الصدق لتنافيهما على ما تبين فلا يصح ما
يبتنى عليهما معا من الدليل **قال** فصل في
ان القوة المحركة للفلك يجب ان تكون مجردة عن
المادة لان القوة المحركة للفلك تقوى على افعال
غير متناهية ولا شيء من القوة الجسمانية كذلك فالمحركة

للفلك ليست قوة جسمانية وانما قلنا ان القوة الجسمانية
لا تقوى على حركات غير متناهية لان كل قوة جسمانية
فهي قابل للتجزي وكل قوة قابلة للتجزي فان الجزء منها
تقوى على شيء والجملة تقوى على مجموع تلك الاشياء
والا لكان الجزء مساويا للكل في التناهي هف ومتى
كان كذلك فالمجموع لا تقوى على غير المتناهي لان الجزء
منها اما ان تقوى على جملة متناهية من مبدأ معين او
على جملة غير متناهية لا جائز ان يكون على جملة غير
متناهية اذ لو تقوى على جملة غير متناهية والمجموع تقوى
على ما هو زائد فيلزم الزيادة على غير المتناهي المتسق
النظام هف فعلم ان الجزء تقوى على جملة متناهية
والجزء الآخر مثله فالمجموع لا يقوى على غير المتناهي لان
انضمام المتناهي الى المتناهي لا يوجب اللاتناهي
فثبت ان كل ما تقوى عليه القوة الجسمانية فهو متناه
اقول لما ثبت ان حركة الفلك ارادية
حاول البحث عن مبدأ هذه الحركة فقال القوة المحركة
للفلك يجب ان تكون مجردة عن المادة لان المبدأ
القادر على هذا التحريك الارادي نفس مجردة عن
المادة ذات ارادة كلية متعلقة بجرم الفلك تعلق

التدبير والتصرف حسب تعلق النفس الناطقة ببدن
الانسان وذلك لان القوة المحركة للفلك تقوى على
افعال غير متناهية ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك
فلا شيء من القوة المحركة للفلك بقوة جسمانية فهي
اذن نفس مجردة اذ العقل لا يباشر تحريك الاجسام
بالارادة لما ثبت عندهم ان العقل كامل لا نقص
له قط والمباشر للتحريك الارادي ناقص مستكمل
اما الصغرى فلما ثبت من دوام حركة الفلك واما
الكبرى فلان القوة الجسمانية قابلة للتجزي اذ المراد
بالقوة الجسمانية الصورة النوعية الحالة في مادة
الجسم السارية فيها حسب حلول الصورة المقدارية
وسريانها فيها فاذا فرض انقسام الجسم بحسب صورته
المقدارية الى اجزاء مقدارية لزم انقسام صورته
النوعية السارية فيه ايضا الى اجزاء مقدارية هي
صور نوعية لاجزاء الجسم لا محالة لا يقال هذا منقوض
بالقوى النباتية او الحيوانية الحالة في الاجسام المركبة
المسماة بالاجسام الآلية فانها لا تنقسم بانقسام تلك
الاجسام الى بسائطها التي تألفت هي منها ضرورة
ان البسائط لها صور نوعية مخالفة بالحقيقة لصور

المركبات التي هي تلك القوى لانا نقول الكلام في القوى
الجسمانية لاجسام بسيطة لها اجزاء مقدارية متشابهة
متساوية للكل في الحقيقة وهذه الاجزاء لا بد ان يكون
صورها النوعية متشابهة متساوية للصور النوعية التي
للكل في ابعاضها المقدارية منها والا لما كانت تلك
الاجزاء متساوية للكل في الحقيقة ولا تلك الاجسام بسيطة
فاما الاجسام المركبة الحاملة لقواها الفائضة عليها بعد
التركيب فبسايطها ليست اجزاء مقدارية متشابهة متساوية
للمركب في الحقيقة حتى يكون صورها النوعية ايضا كذلك
بل هي اجزاء ماهية هي اجسام مختلفة مخالفة لتلك الاجسام
المركبة في الحقيقة فتكون صورها النوعية ايضا مختلفة
مخالفة للصور النوعية التي للمركبات في الحقيقة فلا
يلزم من انقسام المركبات اليها انقسام القوى الحالة
في تلك المركبات القائمة بكليتها الى صورها النوعية
فظهر الفرق واندفع النقض واذ قد ثبت ان القوة
الجسمانية قابلة للتجزي فنقول وكل ما يقبل التجزي من
القوى فان الجزء منه يقوى على بعض ما يقوى عليه
الكل اذ لو لم يكن كذلك فاما ان لا يقوى الجزء على
شيء اصلا فيلزم ان لا يكون جزء القوة قوة فلا يكون

الجزء مساويا للكل في الحقيقة وقد تبينا انه كذلك صف
او يقوى على مثل ما يقوى عليه الكل فيلزم مساواة
الجزء الكل وهذا ايضا خلف فان قيل كون الجزء
من القوة يقوى على بعض ما يقوى عليه كل القوة
ان كان بالنسبة الى كل الجسم نختار ان الجزء من
القوى بالنسبة الى كل الجسم لا يقوى على شيء اصلا
ولا نم انه يلزم ان لا يكون جزء القوة قوة وانما يلزم
ذلك ان لو لم يقو على شيء بالنسبة الى جزء الجسم
الذي هو حال فيه وهو ممنوع وان كان بالنسبة
الى جزء الجسم نختار ان الجزء من القوة بالنسبة الى جزء
الجسم يقوى على مثل ما يقوى عليه الكل بالنسبة الى الكل
ولا نسلم لزوم مساواة الجزء الكل وانما يلزم ذلك
ان لو كان تاثير الجزء في الكل كالكل وليس كذلك
قلنا قد سبق ان الكلام في الاجسام البسيطة المتشابهة
الاجزاء التي لا معاوق فيها لطباعها في التحريك لا في
الاجسام المركبة التي يعاوق فيها طبايع البسايط لقواها
المركبة ولهذا يحصل للحيوان الاعياء في حركاتها الارادية
الصادرة عن نفسه الحيوانية فلا تفاوت بين تاثير جزء
القوة في جزء الجسم البسيط وبين تاثير كلها في كله بحسب

صغر الجسم وكبره لعدم المعاوقة انما التفاوت فيها بحسب
قوة القوى وضعفها فان كل القوة لاشتماله على الجزء
والزيادة اكثر واقوى من جزء القوة فاذن لا يجوز
ان لا يكون تاثير جزء القوى في جزء الجسم مثل تاثير كلها
في كله لاستلزام ما لا يجوز من مساواة الاضعف
للاقوى فثبت ان القوة الجسمانية يقوى الجزء منها
على بعض ما يقوى كلها ومتى كان كذلك لا يقوى القوة
الجسمانية على غير المتناهي من الافعال لان الجزء منها
اما ان يقوى على غير المتناهي او على المتناهي والاول باطل
لان الجزء حينئذ يقوى على ما لا يتناهى من مبدأ معين و
الكل يقوى من ذلك المبدأ على اكثر مما يقوى عليه
الجزء لزم الزيادة على الغير المتناهي المتسق النظام في
جهة عدم تناهيه وانه محال فتعين ان يقوى الجزء على
المتناهي من الافعال وكذلك ساير الاجزاء فيلزم
ان يقوى الكل ايضا على المتناهي لان انضمام المتناهي
الى المتناهي لا يوجب اللاتناهي فان قيل لا نسلم
ان انضمام المتناهي الى المتناهي لا يوجب اللاتناهي
وانما لا يوجب ان لو كان الانضمام مرارا متناهية
وهو ممنوع او القوة منها بسبب انها قابلة للانقسام

الى غير النهاية كالجسم لها اجزاء فرضية غير متناهية لكل واحد
منها اثر متناه فاذا انضمت الآثار بعضها الى بعض
بحسب الاجزاء بعضها الى بعض مرارا غير متناهية بعدد
الاجزاء الغير المتناهية حصلت من تلك الانضمامات
الغير المتناهية آثار غير متناهية بالضرورة قلنا الاجزاء
الفرضية الغير المتناهية للقوة ليس كلها مما يقوى على اثر
لان الانقسام الى غير النهاية يؤدي الى اجزاء في غاية
الصغر بحيث لا ينقسم شيء منها بحسب الخارج وان
انقسم بحسب الوهم والفرض لكن الاجزاء الوهمية او
الفرضية لعدمها في الخارج لا اثر لها قطعا فالاجزاء
الممكنة الوجود في الخارج التي لها اثر متناهية بحسب العدد
لكل واحد منها اثر متناه فانضمام تلك الآثار المتناهية
بعضها الى بعض بحسب انضمام الاجزاء بعضها الى بعض
مرارا متناهية بعدد الاجزاء المتناهية لا يوجب اللاتناهي
قطعا فثبت ان كل ما يقوى عليه القوة الجسمانية فهو متناه
وهو يستلزم ان القوة الجسمانية لا تقوى على غير
المتناهي وهي كبرى القياس فبثبوتها تم البرهان على
المطلوب واما فائدة تقييد الغير المتناهي بالمتسق
النظام في قوله فيلزم الزيادة على غير المتناهي

وهو ان القوة الجسمانية [illegible]
نفس [illegible]

المتسق النظام فقال فيها بعض المتقدمين لشرح هذا
المختصر ولعله انما قيد غير المتناهي بالمتسق النظام
لان الزيادة على غير المتناهي اذا لم يكن الاتساق
مستطاعا غير مستحيلة كالشهور والسنين الماضية فانهما
غير متناهيين مع ان الشهور اكثر من السنين
وكذا الحكم الالوف المتضاعفة والمئات المتضاعفة
الى غير النهاية هذا كلامه بعبارته وفيه من الابهام
ما لا يخفى على المحصل اذ من الواجب على هذا القائل
ان يبين معنى اتساق النظام ويبين انه حاصل في
الحركات الفلكية دون الشهور والسنين والمئات
والالوف المتضاعفة ويبين وجه الاستحالة في
الزيادة على الغير المتناهي المتسق وعدمها في الزيادة
على الغير المتناهي الغير المتسق لان هذه الامور غير بينة
في انفسها فتفتقر الى البيان لا محالة ولم يبين شيئا منها
بل الفرق بين الحركات الفلكية والشهور والسنين
التي هي متناظرة لها باتساق النظام في الاولى وعدمه
في الثانية غير مستقيم لتطابقها على ما هو المشهور بين
القوم ولكن نحاول تصحيح كلام هذا القائل ان نقول
المراد بكون غير المتناهي متسق النظام ان يكون

امتداداواحدا ذا اجزاء مفروضة متصلة الحدود
والزيادة على غير المتناهي الملتئم النظام بهذا المعنى
بينة الاستحالة ولاشك ان الحركات الفلكية
الغير المتناهية متسقة النظام بهذا المعنى فيمتنع الزيادة
عليها واما الشهور والسنون لمجموعها وان كان زمانا
واحدا مطابقا للحركة الفلكية متصلا حسب اتصالها
الا ان عروض العدد لاجزائه المفروضة بحسب الاعتبار
صيرها شهورا او سنين متعددة واخرجها عن الاتصال
والاتساق والزيادة على العدد الغير المتناهي العارض
للاجزاء المفروضة للامتداد الواحد المتصل الغير المتناهي
غير مستحيل لان هذا الامتداد قابل للتجزية الى غير
النهاية فاذا فرض فيه اجزاء غير متناهية بمقدار واحد
معين وحصل بهذا الاعتبار عدد غير متناه كالسنين
في الزمان مثلا امكن ان يجري كل واحد من آحاد
هذا العدد بمقدار آخر انقص من الاول ويحصل
عدد آخر غير متناه اكثر من الاول لا محالة لصيرورة
كل واحد من آحاد العدد الاول عددا مشتملا
على عدة آحاد من العدد الثاني كالشهور من الزمان
وكذا في الالوف مع المئات ولو اعتبرنا في الحركة

مثل ما اعتبر في الزمان وزال الاتساق المذكور
عنها لامكنت الزيادة على الغير المتناهي في الحركة
ايضا فتبين بهذا التقرير ما ابهمه هذا القايل ووضح
الفرق بين الحركة وبين الشهور والسنين او المئات
والالوف المتضاعفة ويمكن ان يكون المراد
باتساق النظام عدم الانقطاع ونعني بالزيادة
على الغير المتناهي العديم الانقطاع الزيادة عليه
في جهة عدم تناهيه وذلك لازم فيما نحن فيه لفرض
وقوع المتحركين من مبدأ واحد ويكون هذا القيد
احترازا عن الزيادة على الغير المتناهي في جهة التناهي
فانها غير مستحيلة بل واقعة من الحوادث الغير
المتناهية مبدأتين من مبدأين مختلفين احدهما
من يوم والاخرى من يوم آخر قبل ذلك اليوم
او بعده والدليل على هذا ان المصنف لم يذكر
قيد كون الزيادة في جهة عدم التناهي ولا بد من
ذكره لما ذكرنا ان الزيادة بدونه غير مستحيلة
واما الاتساق بمعنى الاتصال وان كان واجب
الذكر ايضا لعدم الاستحالة بدونه الا ان المصنف
ترك ذكره لظهوره في الحركة واعترض على هذه الحجة

[illegible]

بانا لا نسلم ان تناهي تحريكات كل جزء من اجزاء
القوة يستلزم تناهي التحريكات الصادرة عن
كلها من حيث هو كل لجواز ان يقوى كل القوة من
حيث هو كل على اكثر من مجموع ما يقوى عليه الاجزاء
واجيب عنه بجواب محصله ان نسبة آثار اجزاء القوة
الى آثار كلها كنسبة اجزاء القوة الى كلها ونسبة اجزاء
القوة الى كلها كنسبة محال الاجزاء الى محال الكل اعني
نسبة اجزاء الجسم الى الجسم نسبة متناه الى متناه فلو كان
نسبة آثار اجزاء القوة الى آثار كلها نسبة متناه الى
غير متناه لزم ان يكون نسبة متناه الى غير متناه نسبة
متناه الى متناه وانه محال فثبت ان آثار كل القوة
متناهية كآثار الاجزاء وهو المطلوب **قال**
فصل في ان المحرك القريب للفلك قوة جسمانية
لان التحريكات الاختيارية الجزئية اما ان تنبع عن
تصور كلي او جزئي لا سبيل الى الاول لان التصور
الكلي نسبته الى جميع الجزئيات على السوية فلو وقعت
نسبته الى بعض الجزئيات دون البعض لزم الترجيح
بلا مرجح فمبدأ التحريكات الجزئية له تصورات
جزئية وكل ما له تصور جزئي فهو جسماني لان الصور

الجزئية ترتسم وهي اصغر وترتسم وهي اكبر فاما ان
يكون الاختلاف في الصغر والكبر لاختلاف
الصورتين في الحقيقة او لاختلاف المأخوذ منه
بالصغر والكبر او لاختلافهما في المدرك لا سبيل
الى الاول لانا نتكلم في الصورتين من نوع واحد
ولا سبيل الى الثاني لان الصورة المختلفة بالصغر
والكبر لا يجب ان تكون مأخوذة من خارج فتعين
القسم الثالث فتكون الكبيرة منهما مرتسمة في غير ما
ارتسمت فيه الصغيرة فينقسم في الوضع فما له انقسام
فهو جسماني **اقول** لما اثبت ان
مبدأ الحركة الارادية الفلكية نفس مجردة ذات
ارادة كلية اراد ان يبين ان هذه النفس المجردة
لا تكفي في صدور هذه الحركة عن الفلك بل لا بد
معها من قوة اخرى جسمانية ولا بد هنا من تمهيد
مقدمتين قبل الخوض في المقصود احدهما ان
الحركة الارادية انما توجد بارادة تابعة لشوق منبعث
عن تصور تخيلي او توهمي او تعقلي فان الحيوان
مثلا انما يتحرك بالارادة لانه يتصور اولا شيئا
ويدرك انه ملائم او غير ملائم فينبعث من ادراك

انه ملائم شوق الى طلبه بالحركة المحصلة يسمى بالشهوة
ومن ادراك انه غير ملائم شوق الى دفعه بالحركة
الدافعة يسمى بالغضب ويتبع ذلك الشوق عزم
الحركة للطلب او الدفع وهو الارادة الحاملة للقوى
المحركة المنبثة في العضلات على تحريك الاعضاء فتحركها
وثانيتهما ان ما يوجد من الحركات الارادية لكونها
حركة جزئية تقتضي ارادة جزئية تابعة لشوق جزئي
منبعث عن راي جزئي فلو حصل لنا راي كلي وانبعث
لنا منه شوق كلي استتبع ارادة كلية لم يكن هذا الراي
الكلي مع ما يتبعه من الشوق الكلي والارادة الكلية
في صدور الحركة الارادية الجزئية منا بل لا بد ان
يتخصص كل واحد منها ويصير جزئيا حتى يقتضي صدور
الحركة الجزئية وذلك لان الكلي نسبته الى سائر
الجزئيات على السواء فاقتضاء الارادة المتعلقة بالحركة
الكلية صدور واحد من جزئياتها دون غيره مع
تساوي النسبة ترجح بلا مرجح مثلا اذا حصل عند احد
ان بذل الدراهم اي درهم كان مستحسن جميل
واشتاق الى بذل درهم ما وحصل له ارادة بذله
لم يحصل بذلك منه بذل المعين للدرهم المعين فلم يحصل

لا ارادة البذل المعين التابعة للشوق الى البذل
المعين المنبعث عن اعتقاد ان البذل المعين مستحسن
واذ قد تمهدت هاتان المقدمتان فنقول المحرك
القريب للفلك الذي يباشر تحريكه بلا واسطة محرك
آخر قوة جسمانية حالة في مادة الفلك وهي صورته
النوعية المسماة بالنفس المنطبعة والبرهان عليه ان
الحركة الاختيارية الصادرة عن الفلك حركة جزئية
لوجودها في الخارج فهذه الحركة الارادية الجزئية
انما تكون بتصور لما ثبت في المقدمة الاولى ان
الحركة الارادية انما توجد بالارادة التابعة للشوق
المنبعث عن التصور فهذا التصور الذي توجد
به الحركة الفلكية اما ان يكون كليا او جزئيا
والاول بط لما تبين في المقدمة الثانية ان الحركة
الجزئية لا توجد بالتصور الكلي بل بالتصور الجزئي
فتعين الثاني وهو ان التصور الذي توجد به
الحركة الفلكية تصور جزئي فالمحرك القريب للفلك
ذو تصورات جزئية مقتضية لصدور التحريكات
الجزئية عنه في الفلك وكل ما له تصور جزئي فهو
جسماني لان الصورة الجزئية ترتسم فيه تارة وهي

صغيرة واخرى وهي كبيرة فاختلاف الصورتين المرتسمتين
فيه صغيرا وكبيرا اما لاختلاف حقيقتهما او لاختلاف
ما انتزعا عنه من الموجودات الخارجية صغيرا وكبيرا
او لاختلاف ما ارتسما فيه منه والاول بط لان الكلام
في صورتين متحدتين نوعا كما صورتا شيء واحد وكذا
الثاني لجواز عدم انتزاعهما عن الموجودات الخارجية
بان يكونا صورتين لامر معدوم كجبل من الياقوت
فتعين الثالث فما ارتسم فيه الصورة الكبيرة فما له
تصور جزئي غير ما ارتسم فيه الصورة الصغيرة منه
فيلزم انقسامه وكل منقسم فهو جسماني فالة تصور
جزئي من القوى فهي قوة جسمانية فالمحرك القريب
للفلك قوة جسمانية وهو المط فان قيل قد ثبت
بالبرهان ان القوة الجسمانية لا تقوى على التحريكات
الغير المتناهية والنفس المنطبعة للفلك قوة جسمانية
فكيف صدرت عنها هذه التحريكات الغير المتناهية
وهل هذا الا تناقض صريح قلنا هذه التحريكات
الغير المتناهية صادرة عن النفس المنطبعة بواسطة
طريان الانفعالات الغير المتناهية عليها من النفس
المجردة والثابت بالبرهان امتناع صدور التحريكات

الغير المتناهية عن القوة الجسمانية ابتداء من غير واسطة
وهذا لا ينافي صدور التحريكات الغير المتناهية عنها
بواسطة الانفعالات الغير المتناهية الطارية عليها
من غيرها فاندفع ما توهم من التناقض **قال**
الفن الثالث في العنصريات وهو يشتمل على — العنصريات
فصول **اقول** لما فرغ من مباحث
الفلكيات شرع الآن في البحث عن العنصريات
واراد بالعنصريات العناصر وما يحدث منها اما
بتاليف كالمواليد الثلثة او بغيره كالريح والرعد — المعادن والنبات والحيوانات
وغيرهما على ما اعتبره في ابواب العلم الطبيعي من
الاجمال **قال** فصل في البسائط العنصرية
وهي الارض والماء والهواء والنار وكل واحد منها
يخالف الآخر في صورته الطبيعية والا لاستقر
كل منها في حيز الآخر والتالي باطل فالمقدم مثله
وكل واحد منها قابل للكون والفساد لان الماء
ينقلب حجرا والحجر ينحل بالحيل ماء وكذلك الهواء
ينقلب ماء كما ترى في قلل الجبال فانه يغلظ الهواء
ويتقاطر دفعة والماء ايضا ينقلب هواء بالتسخين و
كذلك الهواء ينقلب نارا كما يرى في كور الحدادين

وفيما اذا عمل الرخامة مع تحريك شديد والنار ايضا
ينقلب هوآء كما نشاهده في المصباح وتقول ايضا
الكيفيات زائدة على الصور الطبيعية وذلك
لان العناصر يستحيل في الكيفيات مثل التسخن و
التبرد مع بقاء الصور الطبيعية ولو كانت الكيفيات
نفس الصور لاستحال ذلك والبسائط اذا اجتمعت
في المركب وفعل بعضها في بعض بقواها المتضادة و
كسر كل منها سورة كيفية الآخر فيحصل كيفية متوسطة بين
الكيفيات المتضادة متشابهة في الاجزاء وهي المزاج
اقول الاجسام البسيطة المستقيمة الحركة
التي مواضعها الطبيعية داخل جوف فلك القمر
يقال لها باعتبار انها اجزاء المركبات اركان اذ
ركن الشيء هو جزؤه وباعتبار انها اصول لما يتألف
منها اسطقسات وعناصر لان الاسطقس هو
الاصل بلغة اليونان وكذا العنصر بلغة العرب الا
ان اطلاق الاسطقسات عليها باعتبار ان المركبات
تتألف منها واطلاق العناصر باعتبار انها تنحل اليها
فلوحظ في اطلاق لفظ الاسطقس معنى الكون وفي
اطلاق لفظ العنصر معنى الفساد ولها احكام وقد وضع

المصنف هذا الفصل لبيان جملة منها وهي خمسة احكام
الاول انها منحصرة في انواع اربعة وهي الارض
والماء والهواء والنار وذلك لانها لا تخلو عن
الكيفيات الاربع الفعليتين اعني الحرارة والبرودة
والانفعاليتين الرطوبة واليبوسة فالبسيط العنصري
اما حار او بارد واياما كان فهو اما رطب او يابس
فالحار اليابس هو النار والحار الرطب هو الهواء
والبارد الرطب هو الماء والبارد اليابس هو الارض
وهذا التقسيم باعتبار الكيفية وباعتبار الحركة تنقسم
اولا الى الخفيف والثقيل لانه اما ان يكون اكثر
حركته الى جهة الفوق وهو الخفيف او الى جهة
السفل وهو الثقيل والخفيف ان كان جميع حركته
الى الفوق فخفيف مطلق وهو النار والا فاضافي
وهو الهواء وكذا الثقيل ان كان جميع حركته الى
السفل فثقيل مطلق وهو الارض والا فاضافي
وهو الماء الثاني انها متخالفة بحسب الصور النوعية
لكل اثنين منها صورتان مختلفتان بالحقيقة اذ لو
اشترك اثنان منها في الصورة النوعية لاشتركا في
اقتضاء الحيز فيشغل كل منها بطبعه حيز الآخر والتالي

لانها مبدأ الاثار غالبا

تكذب هذا فانها تدل على ان كل واحد منها يهرب
بطبعه عن حيز غيره. الثالث انها قابلة للكون و
الفساد وقد مر معنى الكون والفساد في الفن الثاني
والاقسام الممكنة بحسب العقل للكون والفساد اثنا عشر
لان التركيبات الثنائية من العناصر الاربعة ستة
وفي كل تركيب ثنائي قسمان من الكون والفساد
انقلاب هذا الى ذاك وعكسه والحاصل من ضرب
الاثنين في الستة اثنا عشر لكن بسبب ان الاطراف
لا يكون بعضها من بعض بلا واسطة لم تدخل الاقسام
الستة الحاصلة من ثلث ثنائيات وهي النار مع
الماء ومع الارض والهواء مع الارض تحت الوقوع
وبقية الستة الحاصلة من ثنائيات ثلثة حصل كل
منهما من عنصرين متجاورين داخلة تحت الوقوع
والمصنف اشار الى وقوع هذه الاقسام الستة
في ستة امثلة اوردها على سبيل التمثيل لتبدل
العناصر الكون والفساد واثنان منها بين الماء و
الارض واثنان بين الهواء والماء واثنان بين
النار والهواء اما اللذان بين الماء والارض فاحدهما
ان الماء ينقلب حجرا فان مياه بعض العيون بعدما

جواب سؤال مقدر

يخرج من منابعها وهي مياه جارية مشروبة تصير
حجرا صلدا وليس تكون الحجر منها بسبب ان فيها
اجزاء ارضية انعقدت حجرا بعدما ذهب عنها الماء
بالتبخر او النضوب اما اولا فلان الزمان الذي
يجتمع فيه الماء في موضع ويتحجر فيه زمان في غاية القصر
لا يمكن ان يذهب تلك المياه الكثيرة في اضعاف
ذلك الزمان بالتبخر واما ثانيا فلان تلك المياه
الكثيرة مياه صافية في الحس لا يحس منها كدورة
ارضية فلو كانت فيها اجزاء ارضية غير محسوسة
فهي في غاية القلة فلو كانت تلك الاحجار متكونة
من تلك الاجزاء الارضية للزم ان تتكون من
مياه كثيرة حجر حجمه في غاية الصغر وليس كذلك اذ
لا يحس بتفاوت كثير بين تلك المياه وبين الاحجار
المتكونة منها بحسب الحجم وثانيهما ان بعض الاحجار
الصلبة ينقلب بالحيل ماء سيالا كما يفعله طلاب
الاكسير فان من اعمالهم الاكسيرية انهم يحيلون بعض
الاحجار الصلبة الحجرية بانواع من الحيل بحيث
يذوب ذوبان الملح في الماء واما اللذان بين الهواء
والماء فاحدهما ان الهواء ينقلب ماء في قلل الجبال

بواسطة برودة هناك فانه كثيرا ما شاهدنا سحابا
ماطرة من غير ان ينساق اليها من موضع آخر
فليس ذلك السحاب والمطر الا هواء انقلب بالبرد
سحابا ثم مطرا لا يقال لو كان البرد سببا للانقلاب
الماء هواء لتتابعت الثلوج في فصل الشتاء الى
انقضائه اذ البرد يزداد بنزول الثلج فيزداد الانقلاب
بازدياد البرد ويتتابع الثلوج الى ان ينقضي الشتاء
فينقطع الثلج بزوال البرد والانقلاب لانا نقول
هذا انما يلزم ان لو كان البرد علة تامة للانقلاب
ولم ندع ذلك بل ندعي ان الانقلاب لا يحصل
بدون البرد وان البرد داخل في العلة التامة
لحصوله وكلما حصل الانقلاب كان للبرد دخل في
حصوله البتة ومتى لم يحصل الانقلاب مع وجود
البرد كان ذلك لفقد شرط او وجود مانع ولا
ينافي هذا كون البرد جزءا من العلة التامة للانقلاب
وثانيهما ان الماء ينقلب هواء بتسخين الشمس او النار
اياه فان البخار المتصاعد من الماء المسخن اجزاء
هوائية مكونة من الماء مستصحبة للاجزاء المائية اللطيفة
المختلطة بها واما اللذان بين النار والهواء فاحدهما

ان الهواء ينقلب نارا في كور الحدادين فانه اذا الح النفخ على
الكور وشد الطرق التي يدخل منها الهواء الجديد يحدث
فيه نارا من غير نار يكون فيه وثانيهما ان النار ينقلب
هواء كما نشاهد في المصباح فان شعلة نار المصباح اصلها
المتشبث بالفتيلة نار مشفة ليس لها ظل لقربها الى البساطة
وما فوقه الى رأس الشعلة نار يقع لها ظل لكثافتها الحاصلة
من اختلاطها بالاجزاء الدخانية ويزداد كثافتها بحسب
تباعدها من النار المشفة لانتقاص الاجزاء النارية
فيها شيئا فشيئا بانقلابها هواء الى ان يبلغ رأس الشعلة
فتضمحل الاجزاء النارية بالكلية وتبقى الدخانية الصرفة
اذ لو كانت النارية باقية فوق رأس الشعلة مع
الاجزاء الدخانية لكان لها اشتعال مرئي مثل ما كان
تحتها ولاحترقت سقف البيوت عند وصول تلك
الاجزاء الدخانية اليها واللازمان باطلان فكذا
الملزوم ووقوع الكون والفساد في هذه يدل على
اشتراكهما في الهيولى اذ لولاه لكان الكون والفساد
انقلاب الحقيقة وانه محال الرابع ان الكيفيات
الحاصلة لها امور زائدة على صورها النوعية مغايرة
لها وذلك لانها تستحيل في الكيفيات فيزول عنها

بعض الكيفيات ويحدث فيها بعض آخر كتسخن الماء بعد
البرودة وعكسه مع بقاء صورها النوعية بحالها في كلتا
الحالتين فلولا المغايرة للزم اجتماع وجود الشيء وعدمه
في حالة واحدة وانه ظاهر البطلان واعترض على هذا
بان الصورة النارية تزول عند زوال الحرارة وكذا الصورة
المائية والارضية تزولان عند زوال السيلان والجمود
فلا يصح قولكم ان الكيفية تزول مع بقاء الصورة النوعية
واجيب عنه بان زوال الصورة النوعية عند زوال
الكيفيات في الصور المذكورة ان ادعى مطلقا فهو غير
مسلم اذ حالة التركيب ليس كذلك وان ادعى في
حالة البساطة نسلم لكنه لا ينافي ما اثبتناه من زوال الكيفية
مع بقاء الصورة في الجملة وهذا الجواب انما يكون
موجها ان لو اورد الاعتراض بطريق المعارضة بان
يقال ما ذكرتم من الدليل على المقدمة القايلة بان
الكيفية تزول مع بقاء الصورة وان دل على ثبوتها
لكن عندنا ما ينفيها وهو ان الصورة لا تبقى بزوال
الكيفية في الامثلة المذكورة والجواب المذكور هو
الحكم ان ادعيتم الدائمة فهي ممنوعة اذ الدوام لا يثبت
بثبوت الحكم في بعض الصور وان ادعيتم المطلقة

الا وهو وارد في التركيب لمعارضة
مع كون الاثر فيها

فهي مسلمة لكنها لا تنافي ما ادعيناه من المطلقة اذ المطلقتان
لا يتنافيان اما لو اورد بطريق المناقضة بان يقال
لا نسلم ان الكيفية تزول مع بقاء الصورة وتذكر
الامثلة سند المنع فالجواب غير موجه لكونه كلاما على
السند بل الجواب عنه حينئذ ان نقول المدعى هو الاطلاق
في المقدمة المذكورة والمنع مندفع عنها لقيام الحجة
عليها بما ذكرنا من المثال وما ذكرتم من الامثلة لا
يصلح سند المنع لعدم استلزامه اياه وانما يستلزم
المنع لو كان منافيا للممنوع وليس كذلك لما ذكرنا
ان المطلقتين لا يتنافيان والمنع انما يرد على الدوام
ونحن ما ادعيناه الخامس انها اذا اجتمعت اجزاؤها
المتصغرة وامتزجت بحيث لا يحس بامتيازها بحسب
الوضع وتفاعلت بقواها المتضادة وانكسرت بالتفاعل
سورة كيفياتها المتضادة حصلت من ذلك التفاعل
والانكسار كيفية واحدة متوسطة بين تلك الكيفيات
المتضادة متشابهة في الاجزاء المادية للمركب
ويسمى هذه الكيفية المتوسطة بالمزاج وليس المراد
بتضاد الكيفيات التضاد الحقيقي الذي اعتبر فيه
ان يكون بين المتضادين غاية الخلاف بل المراد

امتزجت

مجرد عدم الاجتماع على موضوع واحد والا لم يكن التعريف
المذكور للمزاج جامعا لعدم تناوله المزاج الثاني الحاصل
من امتزاج مركبات لها امزجة اول اذ الانكسار
الواقع فيه بين تلك الامزجة ليس فيها غاية الخلاف
والمراد بالتوسط بين الكيفيات ان تتد من كل منها
بالقياس الى مقابله فيكون بحيث يسخن بالقياس الى
البارد ويبرد بالقياس الى الحار وهكذا بين الرطوبة
واليبوسة والمراد بتشابه تلك الكيفية في اجزاء المركب
ان لا يكون تلك الكيفية في بعض الاجزاء اقوى منها في
البعض الآخر بل يكون في جميع الاجزاء على حد واحد
من القوة فان قيل المراد بالقوى في قوله وفعل بعضها
في بعض بقواها المتضادة ان كان هو الصور النوعية
لم يصح وصفها بالتضاد لان الصور النوعية جواهر و
الجواهر لا توصف بالتضاد اذ التعاقب على الموضوع
معتبر في مفهوم التضاد والتعاقب على الموضوع انما
هو العرض لا الجوهر وان كان هو الكيفيات فاسناد
الفعل والتاثير اليها يوجب كون الكيفية الواحدة فاعلا
ومنفعلا بالنسبة الى ما يقابلها اذا دفعة فيلزم كون الشيء
الواحد بالنسبة الى شيء واحد فاعلا ومنفعلا في حالة

واحدة وانه محال او على التعاقب فيلزم صيرورة ما هو غالب
مغلوبا في مغلوبه وبالعكس وهو ايضا محال قلنا
المراد بالقوى اما الصورة النوعية والمراد بكون العنصر
فاعلا بالصور فاعلية الصورة كما يقال هذا البناء محكم
باساسه وانما المراد محكم اساسه وصح اتصافها بالتضاد
اما لان المراد به التخالف لا التضاد الحقيقي او لانه تجوز
من باب وصف الشيء بصفة ما هو من سببه اي بقواها
المتضادة كيفياتها واما الكيفيات ويكون الباء في بقواها
حينئذ للسببية ويكون المعنى على هذا التقدير ان العناصر
عند الامتزاج يفعل بعضها اي صور بعضها في بعض
بواسطة الكيفيات فان الصورة النارية مثلا تؤثر
بواسطة كيفية الحرارة في الماء والصورة المائية تؤثر
بواسطة البرودة في النار فالفاعل هو الصور النوعية
والمنفعل في بادي النظر يظن انه هو الكيفية وبامعان
النظر يكشف ان المنفعل اولا هو المادة ثم الكيفية
بواسطة المادة وان صورة كل من العناصر يفعل
بواسطة اصل الكيفية في مادة الآخر بازالة سورة
الكيفية عنها فتامل في هذا التحقيق حق التامل اذ به تندفع
الشبهات في الباب والله الموفق لسلوك محجة الصواب

قال فصل في كائنات الجو اما السحاب و
المطر وما يتعلق بها فالسبب الاكثري في ذلك تكاثف
البخار المتصاعد لان ما يجاور الارض من الهواء يستفيد
كيفية البرد من الارض ثم الطبقة التي تنقطع عنها تاثير شعاع
الشمس هي باردة ثم لم يكن البرد قويا اجتمع وذلك وتقاطر
فالمجتمع هو السحاب والمتقاطر هو المطر وان كان البرد
قويا فاما ان يصل البرد الى اجزاء السحاب قبل اجتماعها
او لا يصل فان وصل نزل ثلجا وان لم يصل نزل
بردا وان لم يصل الى الطبقة الباردة فان كان
كثيرا فقد ينعقد سحابا ماطرا وقد لا ينعقد ويسمى ضبابا
وان كان قليلا فاذا ضربه البرد فان لم يجمد فهو الطل
وان انجمد فهو الصقيع واما الرعد والبرق فسببهما ان
البخار اذا احتبس فيما بين السحاب النازل او نزل
الصاعد الى العلو فما صعد الى العلو فمزق السحاب
تمزيقا عنيفا فيحصل الرعد بتمزيقه وتعلقه وان اشتعل
بالحركة كان برقا واما الرياح فقد يكون بسبب ان
السحاب اذا تلطف اندفع الى اسفل فصار ريحا
وقد يكون لاندفاع يعرض فيصيب السحاب من جهة
الى جهة وقد يكون لانبساط الهواء بالتخلخل في جهة

واندفاعه الى جهة اخرى وقد يكون بسبب برد الدخان
المتصاعد ونزوله ومن الرياح ما يكون سموما محرقا
لاحتراقه او لمروره بالارض الحارة واما قوس قزح
فهي انما يحدث من ارتسام ضوء النير في اجزاء رشية
مستديرة واختلاف الوانها بسبب اختلاف الضوء
النير ولون الغمام واما الهالة فايضا انما يحصل من
ارتسام ضوء النير في اجزاء رشية مستديرة واما الشهب
فسببها ان الدخان اذا بلغ حيز النار وكان لطيفا
اشتعل فيه النار وينقلب الى النارية ويلتهب بسرعة
حتى يرى كالمنطفي واما الزلزلة وانفجار العيون فاعلم
ان البخار اذا احتبس في الارض يميل الى جهة مبدئها
فيتلف ميابا مختلطة باجزاء الجارية فاذا كثر بحيث لا
يسعه الارض اوجب انشقاق الارض وانفجر منه
العيون واذا غلظ لا ينفذ في مجاري مستحصفة اجتمع
ولم يمكنه الخروج فيزلزل الارض اقول
المراد بكائنات الجو ما يحدث من العناصر بغير تركيب
وتسميتها بكائنات الجو اما لان اكثر هذه الاشياء
تحدث في الجو العالي او لانها انما يحدث بتاثير ما
في جانب الجو من العلويات ولما كانت الاشياء

المبحوث عنها في هذا الفصل كلها متكونة من بخار او
دخان كان بالحرى ان تشتغل اولا ببيان ماهيتهما
فنقول اشعة الكواكب وغيرها من المسخنات
اذا اثرت في مياه صادفتها في بعض المواضع استحال
بعض تلك المياه بتسخينها اجزاء هوائية يتصاعد بحسب
اقتضاء سخونتها مختلطة بالاجزاء اللطيفة المائية اختلاطا
يرتفع به الامتياز الوضعي عن تلك المختلطات فهذه
المتصاعدات من الاجزاء الهوائية المتكونة عن الماء
المختلطة بالاجزاء المائية اللطيفة هي البخار واذا وقعت
هذه المسخنات على بعض المواضع الغائرة واحدثت
لشدة التسخين هناك اجزاء نارية فصادفت تلك
الاجزاء النارية اجساما قابلة للاحتراق تشبثت بها
واحدثت منها بالاحراق اجزاء هوائية متصاعدة مختلطة
باجزاء ارضية لطيفة هبائية انفصلت عن تلك الاجسام
فهذه الاجزاء الهوائية المتصاعدة مختلطة بالاجزاء
الارضية اللطيفة هي الدخان وههنا مقدمة اخرى
لابد من تقديمها وهي ان كرة الهواء بسبب ان ما قرب
منها الى كرة الارض والماء مختلطة باجزاء ارضية ومائية
يرتفع عنها اليه دائما وان ما بعد منها عنهما صاف

عن ذلك الاختلاط انقسمت الى كرتين احاطت احداهما
بالاخرى الاولى المحيطة هواء شفاف صاف عن
شوب الكثافة التي تحصل من اختلاط الارضية والمائية
والثانية المحاطة حصلت لها بالاختلاط المذكورة كثافة
تقبل بها النور والظلمة ويسمى بهذا الاعتبار كرة
الليل والنهار وباعتبار اختلاطها بالابخرة كرة البخار
وباعتبار حدوث الرياح فيها كرة النسيم والمحاطة
تقتضي برودة ما اختلط بها من الاجزاء الارضية
والمائية ان تكون باردة الا ان انعكاس الاشعة
المسخنة عن وجه الارض تسخن منها ما قرب من كرة
الارض الى حد معين من تحتها وما فوق ذلك الحد
باق على برودة تقتضيها تلك الاجزاء الباردة
فهذه الكرة الباردة من الهواء تسمى كرة الزمهرير
اذا تمهدت هذه المقدمات فاعلم ان الاشياء
التي يبحث عنها وعن اسباب حدوثها في هذا الفصل
اما اشياء حدوثها في الجو واما اشياء حدوثها في
الارض اما الاشياء التي حدوثها في الجو فمنها السحاب
والمطر والثلج واشباهها وسبب حدوثها ان الابخرة
الحادثة في بعض الاحيان اذا ارتفعت عن سطح

الارض وتصاعدت فاما ان تصل بتصاعدها الى
كرة الزمهرير اولا فان وصلت اليها فان لم يكن
البرد هناك قويا تكاثف البخار الواصل اليها بما
لها من البرد الغير البالغ وينزل عليها قطرات الماء
الحاصلة من البخار بالتكاثف كنزول قطرات الماء
في الحمامات من الابخرة المتكاثفة بالبرد في اعاليها
فالبخار المتكاثف بالوصول الى كرة الزمهرير هو
السحاب والقطرات النازلة هي المطر وان كان
البرد قويا فان اثر ذلك البرد القوي في اجزاء
السحاب قبل اجتماعها وصيرورتها قطرات فما يحصل
منها الثلج وان اثر فيها بعد صيرورتها قطرات بالاجتماع
يحصل منها البرد وان لم تصل الابخرة بالتصاعد الى
كرة الزمهرير فان كانت كثيرة غليظة لها قوام شتاء
فربما انعقد منها سحاب ماطر ان تكاثف ببرد
يصيبها شتاء وذلك في قلل الجبال احيانا وقد لا ينعقد
بل يبقى بخارا ملتصقا بالارض الى ان يتحلل بالتبخير
ويسمى ضبابا وان كانت رقيقة لا شتاء لرقتها و
لطافتها فاما ان تتحلل وتنقلب بالكلية هواء وهذا القسم
لم يعتبر ولم يوضع له اسم واما ان ينزل منها اجزاء

مائية رشية وغير متجمدة وهي الطل او متجمدة وهي الصقيع
ومنها الرعد والبرق والصاعقة وحدوثها بسبب
ان الابخرة والادخنة اذا تصاعدتا معا الى كرة
الزمهرير وانعقدت الابخرة بالتكاثف سحابا وبقيت
الادخنة محتبسة بين السحاب مالت تلك الادخنة اما
الى العلو لبقاء سخونتها او الى السفل لاجتماع اجزائها
الارضية وعودها الى حيزها الطبيعي بزوال السخونة و
انفصال الاجزاء الهوائية عنها فيمزق السحاب تمزيقا
عنيفا يحصل به الرعد وان وقع اصطكاك شديد
بين الدخان والسحاب اشتعلت منه نار مثل ما
تشتعل من اصطكاك الزند والحجر فان انطفأت
تلك النار في الجو عقيب اشتعالها بلا تراخ للطافتها
فهي البرق وان تشبث باجزاء ارضية مجتمعة محصلة
من الدخان دهنية او كبريتية نزلت تلك
الاجزاء لغلظها شعلة تحرق ما يلاقيها في مسافة
حركتها من الاجسام وهي الصاعقة ومنها الريح و
ذكر لحدوثها اسبابا اربعة احدها ان السحاب
اذا ثقل لشدة تكاثفه بالبرد اندفع الى جهة السفل
فيحصل منه الريح اما لاجل ان السحاب يعصر

ريحا بواسطة انه يتسخن بالحركة فيتحلل في اثناء الحركة اجزاء
المائية ويصير كله هواء متحركا وهو الريح واما لاجل ان
الهواء الملاقي له يتموج عند اندفاعه الى جهة السفل
ويسرى هذا التموج فيما وقع في سمت الاندفاع
من الهواء فيحصل الريح من هذا الهواء بسريان
التموج فيه وثانيها اندفاع السحاب من جانب
الى آخر فان اندفاعه يوجب حركة الهواء الواقع
في سمت اندفاعه فيحصل منه الريح لا محالة ولم يذكر
ان الاندفاع لاي سبب يعرض للسحاب ولعل
السبب في ذلك تراكم السحب في موضع واحد وتزاحمها
فيندفع ابعاضها بالتزاحم الى الاطراف او يكون
السحب المتراكمة مختلفة القوام فيندفع الكثيف الرقيق
الى جانب حسب ما يقتضيه وضع وقوعها وثالثها
تخلخل الهواء فان الهواء الكائن في ناحية اذا تخلخل و
ازداد مقداره فلابد وان يشغل شيئا من حيز الهواء
المجاور فيتنحى هذا الهواء المجاور له عن حيزه ضرورة
امتناع التداخل الى حيز هواء آخر مجاور له وهكذا الى
المدافعة الى حيث تسرى فيحصل الريح ورابعها نزول
الدخان بثقله وتدافع الهواء الواقع في سمت نزوله

حسب ما قلناه في نزول السحاب بثقله ومن الريح
ضرب يقال له السموم وهو ريح محرقة قد ترى فيه
حمرة تشعل النيران لاختلاطها باجزاء مشتعلة قيل
انها من بقية مادة الشهب وقد تحصل السموم لمرور
الريح على ارض غلبت عليها الحرارة فيكتسب منها
حرارة مفرطة محرقة تنسخ اجزاء الحيوان بالتعفن عند
الاصابة ومنها قوس قزح وسبب الاحساس بها
وقوع اجزاء رشية شفافة متقاربة غير متحدة بالاتصال
فوق الافق في مقابلة الشمس بحيث لو كانت
الشمس في ناحية الشرق من الافق كانت تلك
الاجزاء في ناحية الغرب منه او بالعكس شبيهة
بالمرايا المصقولة تنعكس عنها الاشعة الواقعة عليها
لوقوعها قدام جسم كثيف من جبل او سحاب
مظلم فان الجسم الشفاف كالبلور والزجاج يصير
كالمرآة في انعكاس الاشعة عنها وحكاية الاشباح
عند وقوعها امام جسم كثيف ويكون وقوع تلك
الاجزاء الرشية على الصفة المذكورة عندما يكون
الشمس قريبة من الافق غير مرتفعة عنه جدا لان
الاجزاء الرشية الكائنة في الجو للطافتها يتحلل

سريعا باوني سخونة يصيبها من ارتفاع الشمس
وتكون تلك الاجزاء على وضع ينعكس الشعاع
البصري عن كل منها الى سطح الشمس بان ينطبق
الشعاع المنعكس من كل واحد منها على الخط المستقيم
الواصل بينه وبين الشمس بحيث تنطبق زاوية الانعكاس
المساوية لزاوية الشعاع على الزاوية التي تحيط بها
الخط المذكور مع الضلع الاخر لزاوية الانعكاس
وتكون تلك الاجزاء واقعة على هيئة الاستدارة بحيث
لو اخرجنا من الشمس خطا مستقيما الى واحد من تلك
الاجزاء وادرنا على قطر الافق اللازم بدائرة
ارتفاع الشمس مرت الدائرة المرتسمة من طرفه الكائن
عند الجزء المذكور على جميع تلك الاجزاء فاذا اتفق
وجود تلك الاجزاء على الشرائط المذكورة و
استدبر الانسان الشمس ناظرا اليها انعكست الاشعة
البصرية الواقعة عليها الى سطح الشمس فيؤدي كل منها
ضوء الشمس دون شكلها اذ لو ادى كل منها شكل
الشمس لاحس من كل منها شكل الشمس بتمامه كما
يحس من كل المياه الكائنة في الاواني المختلفة
والسبب في ان كل واحد منها لا يؤدي شكل الشمس

واذا لم يكن تلك الاجزاء واقعة
على هيئة الاستدارة لم تر
الدائرة المرتسمة المذكورة
على جميع تلك الاجزاء
ه

بل ضوءها سوا ان كل واحد من تلك الاجزاء كالمرآة
الصغيرة بالنسبة الى قرص الشمس والمرآة اذا اصغرت
جدا بحيث لا يحيط قاعدة الشعاع المخروطي المنعكس
عنها بسطح المرئي بل يبقى من السطح شيء خارج عنها
فانها لا تحكي شكل المرئي بل ضوءها ولونها فقط فيري
من تلك الاجزاء الاستدارة هيئة ملاقيها قوسا من
دائرة قريبة من النصف عند قرب الشمس من
الافق متنقصة عند بحسب ارتفاعها لا ستاص الاجزاء
التي تنعكس منها الاشعة الى الشمس من الطرفين بحسب
ارتفاعها مختلفة الالوان بحسب اختلاط ضوء الشمس
مع اللون الظاهر في تلك الاجزاء اذ المرآة الملونة
لا تحكي لون المرئي كما هو بل تؤدي لونا مركبا
من لون نفسها ومن لون المرئي فان الناظر
في المرآة الملونة يرى لونا مشوبا بلون تلك المرآة
تدل عليه التجربة فهذه القوس المذكورة مع ما
ذكرنا من سبب الاحساس بها هي قوس قزح
مع سببها ومنها الهالة وسببها اجزاء رشية صقيلة
غير متصلة بحيث يكون كل منها كالمرآة الصغيرة وقعت
بين الناظر والقمر فاذا نظر الناظر الى جرم

القمر ووقع الشعاع المخروطي الخارج عن الرطوبة
الجليدية على تلك الاجزاء الرشية نفذ سهم الشعاع
المخروطي مع ما يقرب منه من الشعاع على الاستقامة
ووقع على جرم القمر فيرى بها جرم القمر وما وراء
ذلك الشعاع القوي النافذ من الشعاع المحيط به
اذا وقع بعضه على هيئة الاستدارة على ما يتساوى
نسبته الى جرم القمر والحدقة من تلك الاجزاء الرشية
انعكس من تلك الاجزاء الى القمر فيؤدي كل منها ضوء
القمر دون شكله لما ذكرنا من العلة في قوس قزح فيرى
من تلك الاجزاء دائرة مضيئة محيطة بالقمر وهي الهالة
ومنها الشهاب وما يشبهه وبيانها ان الدخان
المتصاعد اذا وصل في تصاعده الى كرة النار اشتعل
فان كان ذلك الدخان غير متصل بالارض و
كان لطيفا ينقلب كله بعد الاشتعال نارا شفافة
فيفوت عن الحس مشاهدتها ويظن انها انطفت وهو
الشهاب وان كان غليظا يبقى بعد الاشتعال مدة
لغلظه فيحدث منه الكواكب ذوات الاذناب
وعلامات اخر حمرا وسودا هائلة وان كان متصلا
بالارض ينزل الاشتعال بسريانه في اجزاء الدخان

على الاتصال الى الارض نزول اشتعال دخان السراج
المطفئ عند وصوله الى شعلة سراج آخر موقد على الاتصال
الى السراج المطفئ فيشتعل ثانيا ويسمى هذه النار النازلة
حريقا لاحراق الاجسام الكائنة في مواضع نزولها بها
واما التي تحدث في الارض فالمذكور منها هنا هو
الزلزلة وانفجار العيون اما الانفجار فسببه ان الابخرة
المتكونة تحت الارض اذا مالت الى جانب واصاب
من برد الارض ما يصيرها مياها مختلطة باجزاء بخارية
فربما تجد تلك المياه منافذ من الارض فيخرج منها وربما
انشقت الارض عنها لكثرتها وقوة الابخرة التي
معها فان كان لتلك المياه مدد من جهة النوازل وهو المدد — والعيون الآخذة
والقوابل بحيث كلما نبع شيء حدث عقيبه منها شيء
وهكذا على الاتصال فهي العين الجارية والا جمع
الخارج منها في موضع غائر من الارض غير زائد
في القدر لانقطاع المدد عنه وهو العين الراكدة
واما الزلزلة فسببها ما يحتبس في الارض من
بخار او دخان او ريح كثيرة المقدار فيتحرك
طالبا للخروج ولا يجد منفذا يخرج عنه اما لاستحصاف
ظاهر الارض واما لغلظ المحتبس وضيق الارضية

المسام

يتحرك قطعة من الارض تحريكا ربما يؤدي الى انشقاق
الارض فيسمع صوت هايل من انشقاقها وربما يظهر
من موضع الانشقاق نار محرقة او مياه مختلطة باجزاء
حمائية من الارض واعلم ان القوم لا يزعمون
انحصار اسباب الحوادث المذكورة فيما عد منها
بل غاية سعيهم في ذلك ذكر ما احاط به علمهم من
الاسباب بالحدس او التجربة لا غير من الجائز
ان يكون لكل منها اسباب سوى ما ذكره وكيف لا
وقد ذكر بعضهم لبعض تلك الحوادث اسبابا غير
ما هو المشهور فيما بينهم بل يمكن ان يكون لها من الاسباب
ما لا تفي بدركه العقول البشرية الموصوفة بالقصور
وانما يحيط بكنهه من هو عليم بذات الصدور قال
فصل في المعادن الابخرة والادخنة المحتبسان في
الارض اذا لم يكن كثيرة اختلطت على ضروب من
الاختلاطات المختلفة في الكم والكيف فيكون منها
الاجسام الارضية فان غلب البخار تولد اليشم
والبلور والزيبق والرصاص وغيرها من الجواهر المشفة
وان غلب الدخان تولد الملح والزاج والكبريت
والنوشادر ثم من اختلاط بعضها مع بعض تولد

من الاجسام الارضية مثل الذهب والفضة اقول
كل جسم مركب من العناصر فمن شان صورته النوعية
حفظ تركيبه بمنعها اجزاءه العنصرية المتداعية لطبايعها
الى الانفكاك عنه فان لم يصدر عنها اثر في المركب
سوى الحفظ المذكور فهي الصورة المعدنية والجسم
المركب المتنوع بها معدن وان صدر عنها مع الحفظ
التغذية والتنمية لا غير فهي النفس النباتية والجسم
المتنوع بها نبات وان صدر عنه الحس والحركة
الارادية مع ما يصدر من النفس النباتية فهي النفس
الحيوانية والجسم حيوان والحيوان ان تعلق به نفس
مجردة هي مصدر للنطق وادراك الكليات فهو الانسان
والا فهو الحيوان الاعجم واعترض على هذا التقسيم بان
المرجان له نماء كنماء الاشجار مع انه عد من المعادن
وكذا النخيل بل الاشجار كلها معدودة من انواع
النباتات مع ان لها حركات كانها ارادية فان
بعض الاناث من النخيل يميل الى بعض الذكور
منها ميلا عشقيا ويتحرك الى جهته وكذا عروق
الاشجار يميل الى جانب الماء واغصانها يميل
عن الجدار الواقع في سمت حركتها وعدم كونها

ازدياد المرجان في الاقطار بطريق التنمية وكذا عدم
كون حركات الاشجار بالارادة وان كان ما تخيلوه
ظنيا فمقطوع بها فلا يصح الجزم بكون المرجان عادما
للنماء ولا يكون الشجر عادما للحركة الارادية فلهذا غير
بعضهم وجه التقسيم وقال المركب ان تحقق كونه
ذا حس وحركة ارادية فهو الحيوان والا فان تحقق
كونه ذا نماء فهو النبات والا فهو المعدن فعلى هذا
يكون المعدن اسم المركب له صورة نوعية اثرها
الظاهر المتيقن في ساير انواعه حفظ التركيب وهو
جنس تحته انواع كثيرة يتكون كلها من الابخرة و
الادخنة المحتبسة تحت الارض واختلاف تلك
الانواع لاختلاف موادها من الابخرة والادخنة
كمية وكيفية واختلاف تاثير الفواعل لاختلاف
الاستعدادات مع موادها وساير اجزاء العلة
التامة لكونها فمنه المواد عند التركيب ان غلب
عليها البخار تولد منها اليشم والبلور والياقوت
والزيبق والرصاص وغيرها من الجواهر الشفافة
وفي عد الزيبق والرصاص من هذا القسم نظر
اما الرصاص فلانه من الاجسام السبعة التي تتولد

من امتزاج الزيبق والكبريت على ما يصرح به
الآن ولانه لا شفيف فيه واما الزيبق فلانه لا
شفيف فيه ايضا ولانه تقرر عندهم انه متولد من جسم
مائي خالطه اجزاء كبريتية في غاية اللطافة مخالطة
شديدة بحيث لا يوجد لسطح الا وهو مغشى بغلاف
من الاجزاء الكبريتية كالقطرات المرشوشة على
تراب هبائي مسحوق غاية السحق بحيث يصير كل
قطرة منها مغشاة بغلاف ترابي يحفظها وان غلب
عليها الدخان تولد منه الملح والزاج والكبريت
والنوشادر ثم من اختلاط الزيبق والكبريت على
انحاء مختلفة تولد الاجسام السبعة المنطرقة وهي
الذهب والفضة والنحاس والحديد والرصاص
والاسرب والخارصيني وهذا القدر من الكلام
ههنا كلام اجمالي اقتصر عليه المصنف وتفاصيلها
مذكورة في المطولات فمن رامها فليطلبها ثمة
واعلم ان احكام هذا الباب ليست من الاحكام
التي تقام بالبراهين بل الطريق الموصل الى العلم
بها انما هو الحدس او التجربة لا غير فصاحب
التجربة او الحدس هو القاطع بهذه الاحكام واما

من دونه فقصارى امره فيها التقليد لمن له به وثوق من
اصحاب الحدس او التجربة وايرادها في كلامه على سبيل
الحكاية عنه فلهذا اقتفينا اثر المصنف في الميل الى
الاختصار والتجنب عما لا يفيد من الاكثار قال
فصل في النبات وله قوة عديمة الشعور تصدر عنها
حركات مختلفة بآلات مختلفة وتسمى نفسا نباتيا
وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يغتذي و
يزيد ويتولد فلها قوة غاذية وهي التي تحيل جسما
الى مشاكلة الجسم الذي هي فيه فتلصق به بدل ما يتحلل
عنه ولها قوة نامية وهي التي تزيد في الجسم الذي
هي فيه زيادة في اقطاره طولا وعرضا وعمقا الى ان
يبلغ كمال النشو على تناسب طبيعي ولها قوة مولدة
وهي التي تاخذ من الجسم الذي هي فيه جزءا او تجعله
مادة ومبدأ لمثله والغاذية تجذب الغذاء او تمسكه
وتهضمه وتدفع فلها قوة جاذبة وماسكة وهاضمة
ودافعة للثفل والنامية تقف عن الفعل اولا وتبقى
الغاذية الى ان تعجز اقول النبات جسم
مركب له صورة نوعية اثارها المتيقن الشامل
لانواعها التنمية والتغذية مع حفظ التركيب والمصنف

عبر عنها بلفظ القوة حيث قال وله قوة اذ الصورة
النوعية يطلق عليها القوة باعتبار كونه مبدأ للفعل
او الانفعال وحكم عليها بانها عديمة الشعور ذهابا
منه الى التقسيم المشهور اللهم الا ان يعني بعدم الشعور
عدم تيقنه على ما ذهب اليه اهل التحقيق وانما تصدر
عنها الحركات المختلفة وهي حركة الجسم النباتي في
الاقطار على التناسب الطبيعي المسماة نموا والافعال
المختلفة كالجذب والامساك وغيرهما بالآلات
المختلفة من الجاذبة والماسكة وغيرهما وهذه الصورة
النوعية هي النفس المعرفة بانها كمال اول لجسم طبيعي
آلي من جهة ما يتولد ويزيد ويغتذي فالكمال ما
يكمل به النوع في ذاته او صفاته والاول اعني ما يكمل
به النوع في ذاته هو الكمال الاول لتقدمه على النوع
ومنه الصورة النوعية لان الصورة الجسمية مع
الهيولى طبيعة جنسية ناقصة غير محصلة انما تحصل
وتكمل نوعا بانضمام الصورة النوعية اليها والثاني
اعني ما يكمل به النوع في صفاته وهو ما يتبع النوع
من العوارض هو الكمال الثاني لتأخره عن النوع
والمراد بالطبيعي ما يقابل الصناعي وبالآلي ما تكون

له قوى مختلفة هي آلات في صدور الافعال المختلفة
عن صورته النوعية وقوله من جهة ما يتولد ويزيد
ويغتذي متعلق بقوله آلي اي آلي حصلت آليته
المعينة من جهة الامور المذكورة لا من غيرها والظهر
مستفاد من القرينة الحالية لانه بصدد تميزها عن النفس
الحيوانية والانسانية والتميز انما يحصل بالحصر لاشتراك
النفوس الثلث في الامور المذكورة فالكمال بمنزلة
الجنس يتناول كل كمال وقوله اول يخرج الكمالات
الثانية فان شيئا منها لا يسمى طبيعيا وقوله لجسم طبيعي
احتراز عن الصورة الكمالية للاجسام الصناعية كالهيئة
الحاصلة للسرير وقوله آلي احتراز عن صور البسائط
والمعادن وقوله من جهة ما يتولد الخ احتراز عن
النفس الحيوانية والنفس الناطقة فحصل من ذلك
ان النفس النباتية لها قوى ثلث هي الآلات
في صدور الافعال الثلثة المذكورة من النفس النباتية
احدها الغاذية وهي آلة التغذية وثانيها النامية
وهي آلة التنمية وثالثها المولدة وهي آلة التوليد
فالغاذية هي التي تحيل الجسم الغذائي الوارد
على محلها الى جوهره وتلصقه به فيصير ذلك الملتصق

بالحرارة

بدلا عما تحلل من جوهر المحل الغريزية والحرارة الحاصلة
من الحركات التي لا محيص عنها والنامية هي التي
تجعل المحل زائدا في اقطاره الثلثة الطول والعرض و
العمق الى ان يبلغ المحل غاية النشو زيادة كائنة على
تناسب طبيعي اي تكون الزيادات الثلث الحاصلة
في الاقطار الثلثة على نسبة تقتضيها طبيعة المحل فقوله في
الاقطار الثلثة احتراز عن الزيادة الصناعية فانها
لا تكون في الاقطار الثلثة لان الزيادة الصناعية
في بعض الاقطار يوجب النقصان في بعض آخر
وقوله الى ان يبلغ غاية النشو احتراز عن السمن
فان معنى هذا القيد كون البلوغ الى غاية النشو
غاية للزيادة في الاقطار والزيادة في السمن
ليست غايتها البلوغ الى غاية النشو فان السمن
قد يحصل بعد غاية النشو وهذه الغاية لا يحصل بعد
الغاية وقوله على تناسب طبيعي احتراز عن الزيادة
التي ليست على المجرى الطبيعي كالورم هكذا قيل
والحق ان الزيادة في السمن ليست على التناسب
الطبيعي فلا حاجة الى قوله الى ان يبلغ غاية النشو
للاحتراز عنه اللهم الا ان يقال ذكر هذا القيد لزيادة

التوضيح لا للاحتراز والمولدة هي التي تفرز من المحل
جزءا وتجعله مادة شخص آخر من نوعه بتهيئة لقبول
صورة النوع والقوة الغاذية تخدمها قوى اربع
وهي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة لان
الجسم الغذائي انما يصير غذاءا او استحال من صورته
الى صورة الجسم المغتذي فانه بدون الاستحالة يمتنع
ان يصير جزءا من المغتذي فلابد من قوة تجذب
الغذاء الى موضع من المغتذي ليحصل فيه الاستحالة
وهي الجاذبة وهذه الاستحالة لا يحصل دفعة بل في زمان
لان الجسم الغذائي له اطوار يتحرك فيها الى ان يحصل
له بالاخرة صورة المغتذي فلابد من قوة اخرى
تمسكه في موضع الاستحالة زمانا يحصل فيه الاستحالة
وهي الماسكة ولابد من قوة اخرى تحيله وتهيئه لقبول
اثر الغاذية من التشبيه والالصاق وهي الهاضمة
والجسم الغذائي ليس بجميع اجزائه صالحا لان يصير
جزءا من المغتذي بل ينفصل منه في كل دفعة ما لا يصلح
ان يصير جزءا من المغتذي وتبقى تلك الفضول
في المغتذي يضر به من جهة تضييق المكان والضغط
فلابد من قوة اخرى تدفع تلك الفضول وهي

الدافعة والنامية تنتهي فعلها الى آخر سن النمو وبعد
ذلك تقف عن فعلها واما الغاذية فيفعل فعلها
الى ان يعجز عنه فيؤدي الى فساد التركيب واعلم
ان من القوى النباتية قوة اخرى لم يذكرها المص
من شانها تصوير المادة التي تحصلها المولدة بصورة
نوع المحل حتى يحصل المتولد بالفعل والتقسيم التام
ان يقال القوة النباتية اما ان يكون فعلها لبقاء
الشخص او لبقاء النوع والاولى اما ان يكون اثرها
النماء وهي النامية او الاغتذاء وحينئذ اما ان يكون
فعلها التغذية وهي الغاذية او مقدماتها من الجذب
والامساك والهضم والدفع وهي الخوادم الاربع
للغاذية والثانية اما ان يكون فعلها تحصيل مادة
المتولد وهي المولدة او تصويرها وهي المصورة
قال فصل في الحيوان وهو مختص
بالنفس الحيوانية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي
من جهة ما يدرك الامور الجزئية ويتحرك بالارادة
فلها قوى مدركة ومحركة اما المدركة فهي اما في الظاهر
او في الباطن اما التي في الظاهر فهي السمع والبصر
والشم والذوق واللمس واما التي في الباطن فهي

الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرفة
اما الحس المشترك فهي قوة مرتبة في التجويف الاول
من الدماغ يقبل جميع الصور المنطبعة في الحواس
الظاهرة والباطنة وهي عن البصر لانا نشاهد هذه
القطرة النازلة خطا مستقيما وليس ارتسامها في
البصر اذ البصر لا يرتسم فيه الا المقابل وهو النقطة و
النقطة فاذن ارتسامها انما يكون في قوة اخرى
عن البصر واما الخيال فهي قوة تحفظ جميع صور المحسوسات
وتمثلها بعد الغيبوبة وهي خزانة الحس المشترك واما الوهم
فهي قوة مرتبة في التجويف الاوسط من الدماغ يدرك
المعاني الجزئية الموجودة في المحسوسات كالقوة الحاكمة
في الشاة بان الذئب مهروب عنه والولد معطوف
عليه واما الحافظة فهي قوة مرتبة في البطن الاوسط من
الدماغ من شانها ان يركب بعضها في الخيال مع بعض
ويفصل بعضها عن بعض واما القوة المحركة فهي منقسمة
الى باعثة وفاعلة اما الباعثة فهي التي اذا ارتسمت
في الخيال صورة مطلوبة او مهروب عنها حملت الفاعلة
على التحريك وهي ان حملت على تحريك طلب الاشياء
المتخيلة ضارة او نافعة لحصول اللذة يسمى قوة شهوانية

وان حملت على تحريك يدفع به الشيء المتخيل ضارا
او مفسدا طالبا للغلبة يسمى قوة غضبية واما الفاعلة
فهي التي تشنج العضلات للتحريك **اقول**
الحيوان جسم مركب اخص من بين المركبات بالنفس
الحيوانية التي تشارك النفس النباتية في افعالها و
تمتاز عنها بادراك الجزئيات والحركة الارادية
وعرفها بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك
الجزئيات ويتحرك بالارادة وانما قيد الاخير اعني
قوله من جهة ما يدرك الخ ليخرج بمنطوقه النفس النباتية
وبالحصر المفهوم منه الفلكية الالهية النفس الناطقة
والكلام في القيود الباقية مثل ما ذكرنا في النفس النباتية
بعينه فلا نعيده فللنفس الحيوانية باعتبار ما يخصها من
الآثار قوتان احداهما القوة المدركة والاخرى المحركة
اما المدركة فهي اما حواس ظاهرة تدرك الامور
المادية متعلقة بها او باطنة تدركها لا معها فالحواس
الظاهرة خمس الاولى حاسة السمع وهي قوة محلها
العصب المفروش في مقعر الصماخ من شانها ادراك
الاصوات والحروف والصوت كيفية تحدث في
الهواء من تموجه بسبب قرع هو امساس عنيف

او قطع هو تعريف ضعيف والحرف هيئة عارضة للصوت
تتميز بها عن صوت آخر مثله في الحدة والثقل تميزا
في المسموع وقوله في المسموع للاحتراز عن هيئة تتميز
بها صوت عن صوت آخر مثله تميزا لا في المسموع
كالطيب وملائمة الطبع فان الصوت الطيب
الملائم للطبع انما يتميز عن غيره بالوجدان لا
بالسمع وهذا التعريف اورده الشيخ في الشفا
واعترض عليه بان الحرف ليس هو الهيئة العارضة
للصوت فقط بل هو الصوت مع الهيئة ولعل
الصواب ما ذكره المعترض اذ الصوت والحرف
كلاهما مسموعان فلو كان الحرف هي الهيئة العارضة
للصوت لكان المسموع عند تلفظ الحرف شيئين
الحرف والصوت وليس كذلك لان المسموع انما
هو الحرف لا غير وهذا ظاهر عند الرجوع الى الطبع
الثانية حاسة البصر وهي قوة محلها العصبتان المجوفتان
النابتتان من مقدم الدماغ المتقاطعتان على هيئة
الصليب المتشعبتان الى العينين من شأنها ادراك
الاضواء والالوان الثالثة حاسة الشم وهي قوة محلها
الزائدتان النابتتان في اقصى الخيشوم الشبيهتان

بحلمتي الثدي من شأنها ادراك الروائح الرابعة
حاسة الذوق وهي قوة محلها العصب المفروش
على سطح اللسان من شأنها ادراك الطعوم الخامسة
حاسة اللمس وهي قوة محلها العصب الساري في الجلد
كله من شأنها ادراك الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة والملاسة والخشونة واللين والصلابة و
الثقل والخفة واللزوجة والهشاشة والحواس
الباطنة ايضا خمس الاولى الحس المشترك ومحله مقدم
التجويف الاول من مقدم الدماغ ينتهي اليه جميع
الصور المحسوسة بالحواس الظاهرة كانها عين تنشعب
منها خمسة انهار واستدل على مغايرته للحواس
الظاهرة بان القطرة النازلة ترى خطا مستقيما و
النقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا وليست رؤية
الخطين المذكورين بطريق التخيل والتذكر لما غاب
عن البصر بعد الحضور حتى يمكن القول بانهما في الخيال
بل بطريق المشاهدة فثبت ان الخطان المشاهدان ليسا
في الخارج ضرورة ان ليس في الخارج الا القطرة و
النقطة ولا في حاسة البصر اذ هي لا تدرك الا المقابل
لها وان في قوة اخرى يحصلان فيها باتصال ارتسامات

صورة النقطة والنقطة فيها عند كونهما في حدود المسافة
حسب اتصال تلك الحدود واما القدح في هذا الاستدلال
بتجويز تلك الارتسامات في البصر ومنع زوال
الابصار بزوال المقابلة بمنع اشتراط المقابلة في احساس
البصري فمما لا ينبغي ان يلتفت اليه لكونه انكار اللازم
الضروري وان كان القائل به ممن اشتهر بالفضل
والحذاقة الثانية الخيال وهو قوة تحفظ ما يدرك الحس
المشترك من صور المحسوسات بعد غيبوبة المادة بحيث
يشاهدها الحس المشترك كلما التفت اليها فهو خزانة
للحس المشترك ومحله مؤخر البطن الاول واستدل
على مغايرته للحس المشترك بان الصور المحسوسة للحس
المشترك يبقى محفوظة بعد غيبة المادة وذلك ظاهر
يعرفه كل احد بالوجدان فهنا قوة حافظة للصور
وليست هي الحس المشترك لانه مدرك للصور والمدرك
لها لا يحفظها لان الحافظ لو كان هو المدرك لكان
الحفظ والادراك شيئا واحدا اذ ليس واحد منهما
شيئا سوى الارتسام فيدوم الادراك بدوام الحفظ
ويمتنع الذهول وليس كذلك فالحافظ للصور
اذن قوة اخرى مغايرة للحس المشترك وهي الخيال

واعترض على هذا الدليل بانا لا نسلم لزوم كون الحافظ
للصور قوة فينا اذ من الجائز ان يكون حافظها
في بعض الاشياء الغائبة عنها ويكون تذكرنا اياها
بعد الذهول بسبب اتصالنا بذلك الغائب فانه
اذا تحقق لنا ملكة الاتصال يحصل لنا التذكر بالاتصال
به واذا زالت عنا ملكة الاتصال زال التذكر بالكلية
واستمر النسيان وهذا الاعتراض مثل الاول
في السقوط فان الغائب الحافظ للصور اما ان
يكون جوهرا مفارقا او قوة جسمانية والاول باطل
لان المفارق لا ترتسم فيه الصورة الجزئية المكتنفة
بالعوارض المادية وكذا الثاني لانه لو امكن ان
تدرك شيئا بالقوة الجسمانية الغائبة عنا بالاتصال
لامكن ان يبصر شخص ويسمع بباصرة الغير وسامعته
وبطلان ذلك لا يخفى على احد الثالثة الوهم وهي
قوة محلها آخر التجويف الاوسط من الدماغ من
شانها ادراك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات
كشجاعة زيد وسخاوة عمرو وهذه القوة هي التي
تحكم في الشاة بان الذئب مهروب عنه وتوجب
ان تعطف عليه وهذه القوة حاكمة على القوى الجسمانية

فيتوهم ان ينوحد
وان الولد معطوف عليه

كلها مستخدمة اياها استخدام العقل القوى العقلية
باسرها الرابعة الحافظة وهي قوة محلها التجويف
الاخر من الدماغ من شانها حفظ ما يدركه الوهم من
المعاني الجزئية فهي خزانة الوهم كالخيال للحس المشترك
الخامسة المتصرفة وهي قوة محلها مقدم التجويف
الاوسط من الدماغ من شانها التصرف في الصور
والمعاني بالتركيب والتفصيل فتركب الصور بعضها
ببعض مثل ان يتصور انسانا ذا راسين او جناحين
وتفصل بعضها عن بعض كما اذا تصور انسانا عديم
الراس وتركب المعاني بعضها ببعض مثل ان تتصور
صداقة زيد مع سخاوته وتركب بعض الصور ببعض
المعاني مثل ان يتصور سواد عمرو مع عداوته وجمال
بكر مع صداقته وهذه القوة يستعملها العقل تارة و
الوهم اخرى وباعتبار الاول يسمى مفكرة لتصرفها في
المواد الفكرية وباعتبار الثاني متخيلة لتصرفها في الصور
الخيالية واختصاص القوى المذكورة بمواضعها المعينة
مستفادة من اختلالها لعروض الافات لتلك
المواضع واما القوى المحركة فاثنتان احدهما القوة
الباعثة والثانية الفاعلة اما الباعثة فهي قوة تحمل

القوة الفاعلة على تحريك الاعضاء عند ارتسام صورة ما
مطلوب او مهروب عنه في الخيال فهي ان حملتها على
التحريك طلبا لتحصيل الشيء المستلذ عند المدرك سواء
كان ذلك الشيء نافعا بالنسبة اليه في نفس الامر او
ضارا يسمى قوة شهوانية لان حملها هذا تابع للشوق
الى تحصيل المستلذ المسمى شهوة وان حملتها على التحريك
طلبا لدفع الشيء المنافر عند المدرك ضارا كان في
نفس الامر او نافعا يسمى قوة غضبية لابتناء هذا الحمل
على الشوق الى دفع المنافر المسمى غضبا واما القوة
الفاعلة فهي التي تشنج العضلات مرة للتحريك
الانقباضي وترخيها اخرى للتحريك الانبساطي على
حسب ما يقتضيه القوة الباعثة قال
فصل في الانسان وهو مختص بالنفس الناطقة وهي كمال
اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما تدرك الامور الكلية ويفعل صح
بالعقل الافعال الفكرية فلها قوة عاقلة تدرك بها
التصورات والتصديقات وقوة عاملة تحرك بدن
الانسان الى الافعال الجزئية بالفكر والروية على
مقتضى اراء يخصها والقوة العاقلة لها مراتب المرتبة
الاولى ان تكون خالية عن جميع المعقولات بل هي

مستعدة لها وهي العقل الهيولاني والمرتبة الثانية ان
يحصل لها المعقولات البديهية ويتوسل من البديهيات
الى النظريات وهي العقل بالملكة والمرتبة الثالثة ان
يحصل لها المعقولات البديهية لكن لا تطالعها بل صارت
مخزونة عندها وهي العقل بالفعل والمرتبة الرابعة ان
تطالع المعقولات المكتسبة وهي العقل المطلق ويسمى
معقولاتها علما مستفادا ثم العقل بالملكة ان كان
في الغاية يسمى قوة قدسية واعلم ان القوة العاقلة مجردة
لانها لو كانت ذات وضع فاما ان لا ينقسم او ينقسم
لا سبيل الى الثاني لان معقولاتها ان كانت بسيطة
يلزم انقسامها لان الحال في احد جانبيها غير الحال في
جانب الآخر وان كانت مركبة وكل مركب انما يتركب
من البسايط فيلزم انقسام تلك البسايط ايضا
ونقول ايضا ان العقل ليس بالآلة الجسدانية والا
لعرض لها الكلال بضعف البدن وليس كذلك لان
البدن بعد الاربعين يأخذ في الضعف والنقصان
مع ان القوة العاقلة هناك في الكمال ونقول ايضا
ان النفوس حادثة فالاختلاف بينها اما ان يكون
بالماهية ولوازمها او بعوارضها المفارقة لا جايز ان

يكون بالماهية ولوازمها لانها مشتركة وما به الاشتراك
غير ما به الامتياز ولا جايز ان يكون بالعوارض المفارقة
لان العوارض انما يلحق الشيء بسبب القوابل لان
الماهية لا يستحق العوارض لذاتها والا لكان العارض
لازما والقابل للنفس الناطقة وعوارضها هو البدن فحين
لم يكن الابدان موجودة لم يكن النفس موجودة فيكون
حادثة ضرورة اقول الانسان مختص
من بين المواليد بالنفس المشاركة للنفس النباتية والحيوانية
في افعالها الممتازة عنهما بادراك الامور الكلية وصدور
الافعال الفكرية فلذلك عرفها بانها كمال اول لجسم
طبيعي آلي من جهة ما يدرك الامور الكلية ويفعل
الافعال الفكرية فقوله من جهة ما يدرك الى آخره
يخرج النفسين عن التعريف وباقي القيود مشترك
بين التعريفات الثلث من غير فرق فللنفس الناطقة
باعتبار ما يخصها من الآثار قوتان قوة عاقلة بها
تدرك بها التصورات والتصديقات البديهية و
الكسبية اي الامور التصورية والتصديقية التي تحصل
بالبديهة او الكسب وقوة عاملة بها تحرك البدن الى
الافعال الجزئية بالفكر والروية على مقتضى آراء تخصها

ومعنى قوله على ما رآه تحتهما ان الاعمال الجزئية انما تصدر
عن القوة العاقلة بواسطة ان الانسان يتفكر فيؤدي
فكره الى راي واعتقاد ويختص بعمل من الاعمال الجزئية
ويقتضي صدورها عن القوة العاملة فتحرك القوة
العاملة البدن الى ايقاع ذلك العمل على وفق مقتضى
الراي المذكور مثلا اذا تفكر الانسان فتادى فكره الى
اعتقاد ان المسافرة الى موضع كذا تتضمن مصلحة تامة
اعتقادا يقتضي صدور المسافرة عنه حركت قوته العاملة
بدنه الى المسافرة على وفق مقتضى الاعتقاد المذكور
وللقوة العاقلة مراتب اي للنفس الناطقة باعتبار قوتها
العاقلة وآثارها اربع مراتب المرتبة الاولى الحاصلة لها
في مبدأ الفطرة وهي خلوها عن الادراكات كلها لكن
مع استعدادها لها والا لما اتصفت بها ويسمى في
هذه المرتبة عقلا هيولانيا لتشبهها بالهيولى التي هي
في نفسها خالية عن الصور كلها ومستعدة لها المرتبة
الثانية ان تحصل لها علوم بديهية واستعدت بذلك
لاكتساب النظريات استعدادا قريبا ويسمى حينئذ
عقلا بالملكة لما حصل لها من ملكة الانتقال الى النظريات
المرتبة الثالثة ان تصير النظريات مخزونة عندها بتكرر

الاكتساب بحيث تحصل لها ملكة الاستحضار متى شاءت
من غير تجشم كسب جديد لكنها لا يشاهدها بالفعل ويسمى
حينئذ عقلا بالفعل اما لمسبوقية من المرتبة بحصول
النظريات بالفعل واما لتمكن النفس من استحضارها
بالفعل متى شاءت المرتبة الرابعة ان تصير المعقولات
حاضرة عندها وهي تطالعها غير ذاهلة عنها وهي العقل
المطلق المستخدم لما سواها من المراتب على ما اشرنا
اليه من قبل ويسمى عقلا مستفادا لكونها مستفادة من
العقل الفعال ثم ان العقل بالملكة الذي من شانه الانتقال
من البديهيات الى النظريات ان كان في غاية القوة
ذا ملكة الاتصال بعالم الغيب بسرعة بحيث تحصل له النظريات
باسرها بطريق الحدس مستغنيا عن تحصيلها بالحركات
الفكرية يسمى قوة قدسية لتقدسه عن لوث العوائق
الجسمية وقاذورات العلائق الطبيعية هذا كلامه في
النفس الناطقة ومراتبها ثم انه اورد بعد ذلك
احكاما ثلثة احدها ان القوة العاقلة ذات مجردة اذ
لو كانت مادية لكانت ذات وضع لكنها تستحيل
ان تكون ذات وضع اذ لو كانت ذات وضع
فاما ان لا تنقسم اصلا او تنقسم لا سبيل الى الاول

لان كل ما له وضع من الجواهر فهو منقسم على ما مر في نفي الجزء الذي
لا يتجزى ولا الى الثاني لان معقولاتها ان كانت بسيطة
يلزم انقسامها لان الحال في المنقسم لا بد وان يكون منقسما
اذ الحال في احد جزئي المحل من الحال غير الحال في الجزء
الآخر منه وفيه نظر لان الحال في المنقسم انما يكون منقسما
لو كان الحلول سريانيا ولا دليل عليه واما الاستدلال
بان الحال في احد جزئي المحل غير الحال في الجزء الآخر
فليس بشيء لان المغايرة انما ثبتت ان لو ثبت انقسام
الحال فاثبات الانقسام بالمغايرة يكون مصادرة
على المطلوب وان كانت مركبة وكل مركب لا بد ان
ينتهي تركيبه الى البسائط ضرورة امتناع تركب الشيء من
اجزاء غير متناهية لزم انقسام تلك البسائط لان المركب
انما يتعقل بتعقل البسائط فلئن قيل لم لا يجوز ان
يتعقل المركب ببعض خواصه اللازمة قلنا المركب اما
يتعقل ببسائطه او بخاصيته فان تعقل ببسائطه لزم
انقسام تلك البسائط بانقسام القوة العاقلة وان
تعقل بخاصيته فتلك الخاصة ان كانت بسيطة لزم انقسامها
وان كانت مركبة فاما ان تعقل ببسائطها فيلزم انقسامها
او بخاصة اخرى ويعود الترديد فيها فاما ان تذهب

سلسلة التعقلات الى غير النهاية وهو ممتنع او ينتهي الى خاصة
بديهية فتلك الخاصة البديهية ان كانت بسيطة لزم
انقسامها وان كانت مركبة فان عقلت بذاتها كانت
معقولة ببسائطها ولزم انقسامها فان تعقل المركب
بالذات لا يكون الا بتعقل بسائطه وان عقلت بغيرها
لم يكن هي نهاية السلسلة وقد فرضناها نهاية لها هف
وثانيهما ان تعقل النفس ليس بالآلة الجسمانية اي
القوة العاقلة التي للنفس ليست قوة جسمانية اذ لو
كانت القوة العاقلة جسمانية لزم ان يعرض لها الكلال
بضعف البدن عند كبر السن كما هو حال القوى الجسمانية
من مبادي الاحساسات والحركات وليس كذلك
اذ البدن وقواه تأخذ بعد الاربعين في الانحطاط
والكلال مع ان القوة العاقلة في ذلك السن تأخذ
في الازدياد واما الخرافة الطارية في اواخر سن
الشيخوخة فليس لضعف القوة العاقلة بل لاستغراق
النفس في تدبير البدن المشارف تركيبها الى
الانحلال واشتغالها بذلك الاستغراق عن تعقلاتها
واعلم انه ينبغي ان تحمل القوة العاقلة من الحكم الاول
على النفس الناطقة لا على قوتها والا لكان الحكم الثاني

تكرارا للاول ولخلا هذا المختصر من مسئلة تجرد النفس التى
من امهات المسايل اذ لم يتعرض لها فى موضع اخر
من هذا المختصر وكانا قد اشرنا الى ذلك فى الحكم الاول
اشارة خفية وثانيها ان النفس حادثة بحدوث البدن
لانها لو لم تكن حادثة بحدوث البدن لكانت موجودة
قبل البدن وانه محال لانها لو كانت موجودة قبل البدن
وهى مختلفة متعددة فاختلافها وتعددها قبل البدن اما ان
يكون بالماهية او بلوازم الماهية او بعوارضها المفارقة
عنها والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلاشتراكها
وامتناع كون المشترك سببا للتعدد والاختلاف اما
اشتراك الماهية فظاهر والا لما اندرجت النفوس
المتعددة فى حد واحد ضرورة امتناع اندراج المختلفات
بالماهية فى حد واحد واما اشتراك لوازم الماهية فلاستلزام
اشتراك الملزوم اشتراك اللازم اذ لولا هذا الاستلزام
لزم وجود الملزوم فى بعض الافراد بدون اللازم
وهذا يبطل الملازمة بينهما وفى هذا الكلام نظر لانا لا نسلم
ان النفوس المتعددة مندرجة تحت حد واحد وانما يصح
هذا الاندراج اذا كانت لها ماهية واحدة محدودة وهو
اول المسئلة وكيف يكون النفس محدودة وهى بسيطة عندهم

والبسايط لا تحد واما التعريفات المذكورة لها مثل
التعريف المذكور ههنا وهو قولهم النفس هى الشاة
اليه بانا فليست بحدود بل هى رسوم على ما لا يخفى
عند المحصل واما الثالث فلان العوارض المفارقة
انما تلحق الشى بسبب القابل لان الماهية لذاتها لا
تستحق العوارض لان ما تستحق الماهية لذاتها لا ينفك
عن الماهية فيكون لازما لا عارضا والقابل للنفس
هو البدن لا غير فلو كان اختلافها قبل البدن بالعوارض
المفارقة لزم كونها مفارقة للبدن قبل حدوث البدن
وانه محال فثبت ان النفس لو كانت موجودة قبل البدن
لم تختلف اصلا لكنها مختلفة فلا يكون موجودة قبل البدن
فيكون حادثة بحدوث البدن وهو المطلوب فلئن
قيل لم لا يجوز ان يكون اختلافها بالعوارض المفارقة
الفايضة من الفاعل قلنا النفس وما يلحقها من اللوازم
والعوارض كلها فايضة من الفاعل لكن فيضان
العوارض المفارقة من المبدأ الفياض مشروط
بمقارنة القابل واختلاف استعداداته وما يكفى
ذات المبدأ فى فيضانه فهو لازم غير مفارق
واعلم ان هذه الحجة مبنية على بطلان التناسخ

او على تقدير صحته لا يتم منع الحجة لجواز احتياجها حينئذ
قبل الابدان المتعلقة هي بها بالعوارض المفارقة
الحاصلة لها بابدان اخر سابقة لا الى نهاية والمص
لم يتعرض لرسمها تعويلا منه على ما سيأتي في آخر
الالهيات من بطلانه واذ قد تيسر لنا الفراغ من شرح
القسم الثاني الذي هو في الطبيعيات من هذا المختصر
بعون الله وحسن تاييده فقد حان لنا ان نشرع في
شرح القسم الثالث الذي في الالهيات مستوهبين
من الله التوفيق فيما املناه من اتمامه فان كنوز
التوفيق لديه واعنة تحقيق الآمال بيديه قال
القسم الثالث في الالهيات وهو مرتب على ثلثة فنون
الفن الاول في تقسيم الوجود وهو مرتب على فصول
فصل في الكلي والجزئي اما الكلي فليس واحدا بالعدد
والا لكان الشيء الواحد بعينه موصوفا بالاعراض المتضادة بالعدد م
مثل كونه ابيض واسود معا بل هو معنى معقول في
النفس مطابق لكل واحد من جزئياته في الخارج على معنى
ان ما في النفس لو وجد في اي شخص من الاشخاص الخارجية
لكان ذلك الشخص بعينه من غير تفاوت اصلا واما
الجزئي فانما يتعين بتشخصاته الزائدة على طبيعة الكلية

لان كل كلي فان نفس تصوره غير مانع من الشركة
فالتشخص زائد على الطبيعة الكلية اقول
لما كان العلم الالهي باحثا عن احوال الموجودات
التي لا تفتقر في وجودها الى المادة والموجود الغير
المفتقر الى المادة اما ممكن الحلول في المادة كالامور
العامة او ممتنعه والممتنع حلوله في المادة اما واجب
الوجود لذاته او غيره رتب المصنف القسم الثالث
الذي هو في الالهيات من كتابه على ثلثة فنون
لبيان احوال هذه الاقسام الثلثة للموجود الغير المفتقر
الى المادة وجعل الفن الاول في الامور العامة و
سماها بتقاسيم الوجود حيث قال الفن الاول في
تقاسيم الوجود لكونها امورا تنقسم الماهية اليها بحسب
الوجود فان الماهية بحسب الوجود تنقسم تارة الى الواحد
والكثير واخرى الى المتقدم والمتاخر واخرى الى القديم
والحادث وكذا انقسامها الى الكلي والجزئي ايضا انقسام
بحسب الوجود فان الماهية تعرض لها الكلية بحسب الوجود
الذهني والجزئية بحسب الوجود الخارجي ورتب هذا
الفن على فصول فقال الفصل الاول في الكلي والجزئي الخ
لما كان من المشهور فيما بين القوم ان الكلي امر واحد

مشترك بين امور متكثرة هي جزئياته فاول التنبيه على المعنى
المقصود من هذا الكلام فقال ليس معناه ان الكلي امر
متشخص واحد بالعدد موجود في كل واحد من الجزئيات
بوجود واحد خارجي اذ لو كان كذلك لزم اتصاف
الشيء الواحد بالتشخص في حالة واحدة بصفات متضادة
مثل السواد والبياض وغيرهما ضرورة اتصاف بعض
الجزئيات بالسواد حالة اتصاف بعض آخر بالبياض
واتصاف بعض منها بالطول حالة اتصاف بعض
آخر بالقصر وانه بديهي الاستحالة بل معناه انه معنى
واحد معقول حاصل في النفس مطابق لكل واحد من
تلك الجزئيات بمعنى ان هذا المعنى المعقول في النفس
لا يوجد في الخارج الا ويوجد واحد من تلك الجزئيات
فاذا وجد موجود اي واحد من الجزئيات لكان ذلك
هو الجزئي بعينه من غير تفاوت اصلا فلئن قيل
المعنى المعقول في النفس صورة شخصية في نفس شخصية
فكيف يكون كليا قلنا كونه صورة شخصية في نفس شخصية
باعتبار ذاته وكليته اعني مطابقته للجزئيات بالمعنى
المذكور اعتبار انه مثال للموجود الخارجي غير متأصل
في الوجود فلا تنافي بينهما لاختلاف الاعتبارين بهذا القبيل

ومن الافاضل من اجاب عن هذا الاعتراض بان
الموصوف بالكلية ليس هو الصورة الشخصية الحالة في
نفس شخصية بل هو المعنى المعلوم المتميز عند النفس
بواسطة الصورة الحالة التي هي مثال له لان الكلية
هي المطابقة بالمعنى المذكور وهي انما يتصور فيه دون
الصورة الحالة ضرورة ان الصورة الحالة لازمة الحلول
في النفس بحسب الوجود الخارجي فيستحيل ان تكون عين
الافراد في الوجود الخارجي واما ما وقع في كلامهم ان
الكلي هو الصورة العقلية فالمعنى بالصورة العقلية فيه
انما المعنى المذكور لا الصورة الحالة فان لفظ الصورة
كما يطلق على الصورة الحالة يطلق ايضا على المعنى المعلوم
المتميز بها اما على سبيل التجوز او الاشتراك اللفظي
واما الجزئي فلا شك انه موجود في الخارج متعين بمشخصات
وهي العوارض اللاحقة للطبيعة الكلية بسبب الوجود
الخارجي مثل الاين والوضع وغيرهما وتلك العوارض
المشخصة امور زائدة على الطبيعة الكلية في الخارج لان
الطبيعة الكلية نفس تصورها غير مانع من وقوع الشركة
فيها والشخص من حيث هو تشخص مانع منه فلولا ان التشخص
امر في الشخص زائد على الطبيعة الكلية لما كان كذلك

قال فصل في الواحد والكثير اما الواحد
فيقال على ما لا ينقسم من الجهة التي يقال له انه واحد وهو
قد يكون بالجنس كالانسان والفرس وقد يكون بالفصل
وقد يكون بالنوع كزيد وعمرو وقد يكون بالمحمول كالقطن
والثلج وقد يكون بالموضوع كالكاتب والضاحك
وقد يكون بالعدد وقد يكون بالاتصال وهو الذي ينقسم
بالقوة الى اجزاء متشابهة كالماء وقد يكون بالتركيب وهو
الذي له كثرة بالفعل كالبيت وقد يكون حقيقيا وهو الذي
لا ينقسم اصلا واما الكثير فهو الذي يقابل الواحد

اقول عرف الواحد بانه الشيء الذي لا ينقسم
من الجهة التي يقال له انه واحد اي من تلك الجهة وهذا
تعريف الشيء بنفسه فان الشيء باي جهة اخذ انما يعلم ان
الواحد مقول عليه من تلك الجهة ان لو عرف مفهوم
الواحد فهذا التعريف يتوقف معرفته على معرفة
مفهوم الواحد فتعريف الواحد به تعريف للواحد بالواحد
وانه تعريف للشيء بنفسه والصواب ان يقال هو ما
لا ينقسم من حيث انه لا ينقسم وقيد بالحيثية ليندرج الواحد
الغير الحقيقي فيه فان الواحد الغير الحقيقي لانقسامه من بعض
الوجوه لا يصدق عليه انه لا ينقسم فلا يندرج في التعريف

بدون التقييد وعند التقييد يندرج لانه لا ينقسم من بعض
الحيثيات فمن هذه الحيثية يصدق عليه انه لا ينقسم
فالتقييد بالحيثية يفيد اندراج الواحد الغير الحقيقي في
التعريف المذكور ثم ان الواحد اما ان يكون واحدا
بالجنس كالانسان والفرس اللذين اعتبرا واحدا بسبب
اندراجهما في جنس واحد وهو الحيوان او بالنوع كزيد وعمرو
فانهما اعتبرا واحدا بالاندراج في نوع واحد وهو الانسان
او بالمحمول كالقطن والثلج المعتبرين واحدا لكونهما موضوعين
لمحمول واحد او بالموضوع كالكاتب والضاحك
المحمولين على موضوع واحد وهو الانسان او بالعدد
وهو ما ليس بعدد ومجتمع من آحاد منفصل بعضها عن
بعض كزيد او بالاتصال وهو المنقسم بالقوة لا بالفعل
الى اجزاء متشابهة كالماء فان الماء من شانه ان ينقسم
الى اجزاء كل واحد منها ماء ايضا او بالتركيب وهو
المنقسم بالفعل الى اجزاء تركبت منها ماهية كالبيت
المركب من العلو والجدران والسفل واما ان يكون
واحدا حقيقيا وهو الذي لا انقسام فيه اصلا كالواجب
لذاته وكالعقل الواحد والنقطة الواحدة واما الكثير
فهو الذي يقابل الواحد باحد هذه المعاني مثلا الكثير

بالجنس وهو الاشياء المتعددة التي لم تندرج تحت جنس واحد
والكثير بالموضوع الاشياء الغير المحمولة على موضوع واحد
والكثير بالعدد ما يكون متعددا ومجتمعا من الآحاد المنفصلة
وعلى هذا القياس فتأمل وذكره المصنف في اقسام الواحد
والكثير وفيه انتشار ووجه ضبطها ان يقال ما يطلق عليه
الواحد اما ان يكون اشياء متعددة او لا فان كان
اشياء متعددة فلا بد ان يكون لها جهة واحدة بها اعتبرت
واحدا الجهة الواحدة اما ان تكون مقومة لتلك الاشياء
او عارضة لها او لا يكون مقومة ولا عارضة فان كانت
مقومة فاما ان يكون تمام ماهية لها او لا فان لم يكن تمام
ماهية لها فتلك الاشياء واحد بالفصل وان كانت تمام
ماهية لها فاما ان يكون تمام الماهية المشتركة بينها او تمام
الماهية المختصة بكل واحد منها فان كانت تمام الماهية
المشتركة بينها فهي الواحد بالجنس وان كانت تمام الماهية
المختصة بكل واحد منها فهي الواحد بالنوع وان كانت
عارضة لها فتلك الواحدة العارضة اما محمولتها على
موضوع واحد وهي بهذا الاعتبار واحد بالموضوع
او موضوعيتها لمحمول واحد وهي بهذا الاعتبار
واحد بالمحمول وان لم يكن جهة الوحدة مقومة لتلك

الاشياء ولا عارضة لها فهي واحد بالتعلق كنسبة النفس
الى البدن ونسبة الملك الى المدينة فان جهة الوحدة
الى النسبتين وهو التدبير ليست مقومة ولا عارضة
لهما بل عارضة للنفس والملك ووجه كون التدبير جهة
الوحدة للنسبتين مقارنة لكل منهما في العروض هكذا
قيل وفيه نظر وان لم يكن ما يطلق عليه الواحد اشياء
متعددة فهو الواحد بالعدد والشخص ايضا فان لم يقبل
القسمة اصلا فاما ان لا يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام
وهو الوحدة او يكون وح اما ان يكون ذا وضع وهو وسائر المجردات
النقطة او لا وهو الواحد كالمفارق وان قبل القسمة فاما المطلق م
ان لا يكون منقسما بالفعل وهو الواحد بالاتصال او يكون
وحينئذ اما ان يكون اجزاؤه متمايزة في الوضع وهو الواحد
بالاجتماع او التركيب او غير متمايزة فيه وهو المركب
الحقيقي كالجسم الطبيعي المركب من الهيولى والصورتين
قال وايضا الاثنان قد يتقابلان وهما
اللذان لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة واقسامه
اربعة احدها الضدان وهما الموجودان غير المتضايفين
كالسواد والبياض وثانيها المتضايفان وهما موجودان
يعقل واحد منهما بالنسبة الى الآخر كالابوة والبنوة وثالثها

المتقابلان بالعدم والملكة وهما امران يكون احدهما وجوديا
والآخر عدميا لكن يعتبر فيها موضوع قابل لذلك
الوجودي كالبصر والعمى والعلم والجهل ورابعها المتقابلان
بالسلب والايجاب كالفرسية واللافرسية وذلك
في الضمير لا في الوجود **اقول** لما كان
التقابل من عوارض الكثرة والكثرة والمتعلم عند تصور
الكثرة واقسامه لا يبعد ان يتصور التقابل في بعض
افراد الكثرة بتصوره لما بينهما من اللزوم البين فشرع
الى معرفة اقسام التقابل على التفصيل ويحصل له
بسبب اشتباهها عليه تحير ودغدغة اورد هذه الهداية
لبيان ماهية التقابل واقسامه دفعا للاشتباه الموجب
لتحير المتعلم ودغدغته فالتقابل بين الشيئين كونهما
بحيث لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة و
الشيئان بهذا الاعتبار متقابلان فالمتقابلان هما
اللذان لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة
والمراد بالمحل الموضوع وبعدم اجتماعهما فيه تعاقبهما
عليه بمعنى ان طريان احدهما عليه يوجب ارتفاع
الآخر عنه لو كان حاصلا فيه لان التقابل انما يعتبر
بين الاعراض دون الجواهر فلا ينتقض التعريف

بالصور النوعية المتواردة على الهيولى اذ لا يصدق عليها
انها متعاقبة على الموضوع لان الهيولى ليست بموضوع وفيه
نظر لان التعاقب على الموضوع لو كان معتبرا في مفهوم
التقابل لم يكن بين الجوهر وعدمه تقابل اذ الجوهر وعدمه
لا يتعاقبان على الموضوع لكنهم صرحوا بالتقابل بالايجاب
والسلب بين الشيء وعدمه اي شيء كان وقوله من جهة
واحدة ليدخل المتضايفان في التعريف لان المتضايفين
كالابوة والبنوة قد يجتمعان في موضوع واحد كزيد مثلا
لكن لا من جهة واحدة بل من جهتين فان ابوته بالقياس
الى ابنه وبنوته بالقياس الى ابيه فلو لم يقيد التعريف
بهذا القيد لخرج المتضايفان عنه لاجتماعهما في الجملة وقولنا عندم
القيد يدخلان فيه لانهما لم يجتمعا في الصورة المذكورة
من جهة واحدة ولا حاجة الى قولي في زمان واحد كما
ذكره بعضهم فان الاجتماع يغني عنه حيث لا يوجد بدونه
والمتقابلان اربعة اقسام المتضادان والمتضايفان و
المتقابلان بالعدم والملكة والمتقابلان بالايجاب و
السلب وذلك لان المتقابلين لا يجوز ان يكونا عدميين
اذ لا تقابل بين الاعدام فاما ان يكونا وجوديين او
يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا فان كانا وجوديين

فاما ان يعقل كل منهما بدون الآخر وهما الضدان او
لا يعقل كل منهما الا مع الآخر وهما المتضايفان وان كان
احدهما وجوديا والآخر عدميا فالعدمي اما عدم الامر
الوجودي عن الموضوع القابل وهما المتقابلان بالعدم
والملكة او عدمه مطلقا وهما المتقابلان بالايجاب والسلب
هكذا قيل وفيه نظر اذ لا نسلم انحصار التقابل بين الاعدام
وكيف لا وعدم الملكة كالعمى مثلا مع نقيضه كاللاعمى متقابلان
بالايجاب والسلب مع كونهما عدميين والاولى في وجه
الانحصار ان يقال المتقابلان بالذات اما ان يكون
احدهما عدم الآخر اولا وعلى الاول ان كان احدهما
وجوديا محتاجا الى الموضوع القابل والآخر عدمه عن ذلك
الموضوع فهما متقابلان بالعدم بالملكة والا فبالايجاب
والسلب سواء لم يكن احدهما وجوديا او كان وجوديا
لكنه لا يحتاج الى الموضوع القابل او كان وجوديا محتاجا
الى الموضوع لكن لا يكون الآخر عدمه عن الموضوع بل
عدمه مطلقا وعلى الثاني يجب ان يكونا وجوديين اذ لو
لم يكونا وجوديين لكانا اما عدميين او احدهما وجودي
والآخر عدمي وكلاهما باطلان اما الاول فلانهما لو كانا
عدميين لكانا اما عدميين مطلقين او مضافين الى

كالعمى واللاعمى

كالممكن واللاممكن

شي واحد او الى شيئين او واحد منهما مطلقا والآخر مضافا
وعلى التقادير كلها يلزم ان لا يكون المتقابلان بالذات
متقابلين بالذات اما على الاولين فلامتناع تعدد
العدم المطلق والعدم المضاف الى شي واحد واما
على الثالث فلان العدم المضاف انما يتعدد ويتقابل
بتعدد ما اضيف اليه وتقابله لا بالذات واما على
الرابع فلامتناع التقابل بين المطلق والمقيد واما
الثاني فلان التقابل بين وجودي وعدم شي آخر
غير ذلك الوجودي ليس بالذات بل بسبب استلزام
الوجودي ما اضيف اليه العدم اذ لولا هذا الاستلزام
لم يتحقق التقابل قطعا فثبت ان المتقابلين بالذات
ان لم يكن احدهما عدم الآخر يجب ان يكونا وجوديين
فهما اما ضدان او متضايفان بما ذكر من البيان فالضدان
هما المتقابلان الوجوديان الغير المتضايفين اي اللذان
ليس تعقل شي منهما بالقياس الى الآخر كالسواد و
البياض والمتضايفان هما المتقابلان الوجوديان
اللذان يعقل كل منهما بالقياس الى الآخر كالابوة و
البنوة فان الابوة لا تعقل الا مع البنوة وبالعكس
والمتقابلان بالعدم والملكة امران احدهما وجودي

كالانسان وعدم الناطق

والآخر عدم ذلك الوجودي لا مطلقا بل عن موضوع
قابل له كالبصر والعمى والعلم والجهل فان العمى عدم البصر
عما من شأنه ان يكون بصيرا والجهل عدم العلم عما من
شأنه العلم والمتقابلان بالايجاب والسلب هما
امران احدهما عدم الآخر مطلقا كالفرسية واللافرسية
والمتقابلان بالايجاب والسلب يفارقان ما عداهما من اقسام
المتقابلين بان تقابلهما بحسب الذهن لا بحسب الخارج
لان التقابل نسبة بين المتقابلين والنسبة انما تتحقق
بتحقق المنتسبين ولما كان احد المنتسبين في الايجاب
والسلب عدميا انما يتحقق في الذهن لا في الخارج كان
النسبة اعني التقابل ايضا غير متحققة الا في الذهن بخلاف
عدم الملكة فانه وان كان عدم شيء ايضا لكنه ليس عدما
مطلقا بل عدم عن الموضوع الموجود في الخارج فالتقابل
فله تحقق ما في الخارج باعتبار الموضوع وهذا القدر من
التحقق الاعتباري كاف في تحقق النسبة في الخارج اذ
تحققها في الخارج ليس الا بحسب الاعتبار
قال فصل في المتقدم والمتأخر المتقدم
يقال على خمسة اشياء احدها التقدم بالزمان وهو ظ
والثاني المتقدم بالطبع وهو الذي لا يمكن ان يوجد

الآخر الا وهو موجود وقد يمكن ان يوجد وليس الآخر
بموجود كتقدم الواحد على الاثنين والثالث المتقدم
بالشرف كتقدم ابي بكر على عمر والرابع المتقدم بالرتبة
وهو ما كان اقرب من مبدأ محدود كترتب الصفوف
في المسجد منسوبة الى المحراب والخامس المتقدم بالعلية
كتقدم حركة اليد على حركة القلم وان كانتا معا في الزمان
واما المتأخر فيقال على ما يقابل المتقدم اقول
المتقدم هو ماله التقدم كما ان المتأخر ماله التأخر والتقدم
والتأخر بديهيا التصور يعرفهما كل واحد بلا فكر وروية
فالمتقدم متنوع بحسب انقسام التقدم الى خمسة اقسام
الاول المتقدم بالزمان وهو ماله تقدم بالزمان اي
كون في الزمان المتقدم كتقدم نوح على ابراهيم الثاني
المتقدم بالطبع وهو الشيء الذي لا يمكن ان يوجد شيء آخر
الا وهو موجود وقد يمكن ان يوجد هو ولا يكون الشيء
الآخر موجودا وحاصله ان الشيء الذي يتوقف عليه شيء
آخر في وجوده وتقدم الطبيعي هو كونه كذلك كتقدم
الواحد على الاثنين فان الاثنين يتوقف وجودهما على
وجود الواحد فالواحد متقدم بالطبع على الاثنين
وينبغي ان يراد في تفسير المتقدم بالطبع قيد كونه غير مؤثر

في المتأخر ليخرج عنه المتقدم بالعلية الثالث المتقدم بالشرف
وهو الراجح بالشرف على غيره وتقدمه بالشرف هو كونه
كذلك كتقدم ابي بكر على عمر الرابع المتقدم بالرتبة وهو
ما كان اقرب من غيره الى مبدأ محدود لهما وتقدمه هو
تلك الاقربية ويقولوا اما طبيعي ان لم يكن المبدأ المحدود
بحسب الوضع والجعل بل بحسب الطبع كتقدم الجنس على
النوع واما وضعي ان كان المبدأ بحسب الوضع والجعل
كترتيب الصفوف في المسجد بالنسبة الى المحراب اي
كتقدم الصف الاول على الثاني والثاني على الثالث
وهكذا الى آخرها بالنسبة الى المحدود الذي هو المحراب الخامس البداه
المتقدم بالعلية وهو العلة الفاعلية الموجبة بالنسبة الى معلولها
وتقدمها بالعلية هو كونه علة فاعلية كحركة اليد فانها متقدمة
بالعلية على حركة القلم وان كانتا معا بحسب الزمان
لكونها علة لها والحصر في الاقسام الخمسة ثابت بالاستقراء
وقد ذكر فيه وجه وهو ان التقدم اما ان يكون بحيث
يقتضي عدم اجتماع المتقدم والمتأخر في الزمان اولا
والاول هو التقدم الزماني والثاني اما ان يكون المتقدم
محتاجا اليه المتأخر اولا والاول اما ان يكون المتقدم
فاعلا وهو العلي اولا وهو الطبيعي والثاني اما ان يعتبر

فيه مبدأ يكون الاقرب منه تقدما وهو الرتبي اولا وهو الشرفي
وهذا التوجيه انما يتم بانضمام الاستقراء اليه لما في الشق
الاخير من المناقشة المندفعة به واعترض على الحصر بان
تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض خارج عن القسمة
اذ هذا التقدم ليس زمانيا والا لكان للزمان زمان
ولا ما سواه من الاقسام وهو ظاهر واجيب بانه زماني
اذ المعنى بالتقدم الزماني كون المتقدم قبل المتأخر قبلية تقتضي
عدم اجتماعهما والجزء المتقدم من الزمان كذلك بالنسبة
الى المتأخر منه فيكون تقدمه زمانيا لا كونه في الزمان
المتقدم فلا يلزم ما ذكرتم وقيل هذا التقدم طبيعي و
ليس ببعيد عن الصواب فان الجزء السابق من الزمان
لكونه معدا للجزء اللاحق منه متقدم عليه طبعا قال
فصل في القديم والحادث القديم بالذات هو الذي
لا يكون وجوده من غيره والقديم بالزمان هو الذي لا
اول لزمانه والمحدث بالذات هو الذي يكون وجوده
من غيره والمحدث بالزمان هو الذي لزمانه ابتداء و
قد كان وقت لم يكن هو فيه موجودا ثم انقضى ذلك
الوقت وجاء وقت صار هو فيه موجودا وكل حادث
زماني فهو مسبوق بمادة ومدة لان امكان وجوده سابق

على وجوده والا لما كان قبله ممكنا ثم صار ممكنا فيلزم انقلاب
الشيء من الوجوب الذاتي او الامتناع الذاتي الى
الامكان الذاتي سف وذلك الامكان امر وجودي اذ
لا فرق بين قولنا امكانه منفي وبين قولنا لا امكان له
والامكان لا يكون قائما بنفسه لان امكان الوجود انما
هو بالاضافة الى ما هو امكان الوجود له فلا يكون قائما
بنفسه فيكون قائما بالمحل وهو المادة اقول
القديم يطلق على الموجود الذي لا يكون وجوده من الغير
وهو القديم بالذات ويختص في المبدأ الاول جل ذكره
لان ما سواه من الموجودات يوجد منه وعلى الموجود
الذي ليس وجوده مسبوقا بالعدم وهو القديم بالزمان
والقديم بالذات مقابله المحدث بالذات وهو الذي
وجوده من غيره كما ان القديم بالزمان مقابله المحدث
بالزمان وهو الذي سبق عدمه وجوده سبقا زمانيا
اي كان معدوما في الزمان الماضي ثم صار موجودا
فيما بعده من الزمان وكل قديم بالذات فهو قديم
بالزمان لان الموجود لا من غيره موجود بالذات
ممتنع العدم فوجوده لا يكون مسبوقا بالعدم وليس كل
قديم بالزمان قديما بالذات فان المعلول الاول ومعلوله

من المعلولات اللازمة له لامتناع تخلفها عن المبدأ الاول
قديمة بالزمان وليست قديمة بالذات لمعلوليتها
فالقديم بالذات اخص من القديم بالزمان فيكون الحادث
بالذات اعم من الحادث بالزمان لان مقابل الاخص
اعم من مقابل الاعم واذ قد عرفت هذا فاعلم ان كل
حادث زماني فهو مسبوق بمادة ومدة اي له مادة
سابقة الوجود عليه بالزمان وزمان سابق على زمان
وجوده اما الاول فلان الحادث قبل وجوده ممكن
لذاته اذ لو لم يكن ممكنا لذاته لكان ممتنعا لذاته لامتناع
كون المعدوم واجبا لذاته وهو بعد الوجود ممكن قطعا
لامتناع كون الموجود ممتنعا فيلزم انقلابه من الامتناع
الذاتي الى الامكان وانه محال فللحادث قبل وجوده
امكان وهو وجودي اذ لو كان عدميا لم يكن للحادث
امكان قبل وجوده فلا يكون ممكنا قبل وجوده وقد
بينا انه ممكن لذاته قبل وجوده سف بيان الملازمة
انه لا فرق بين قولنا امكان الحادث قبل وجوده لا
وقولنا لا امكان للحادث قبل وجوده فان معنى
قولنا امكانه لا هو ان امكانه صفة سلبية والصفة انما
تتحقق بتحقق موصوفها والموصوف هنا هو الحادث

معدوم فيكون امكان الحادث قبل وجوده معدوما
وهو معنى قولنا لا امكان للحادث قبل وجوده و
الفارق لم يتفطن لمعنى الكلام حيث حمله على دعوى
عدم الفرق بين القولين بحسب المفهوم وليس كذلك
بل المراد ان كون الامكان صفة سلبية يستلزم عدم
تحققه قبل الحادث لعدم موصوفه وهو الحادث
وبين المعنيين بون بعيد واذا ثبت ان امكان
الحادث قبل وجوده امر وجودي وليس هو مما يقوم
بنفسه لانه اضافة تعرض الماهية بالقياس الى
الوجود والاضافات لا تقوم بانفسها ولا هو نفس
قدرة الفاعل على ايجاد الحادث لصحة تعليل القدرة
بالامكان حيث يقال الفاعل قادر على ايجاد الشي
لامكانه وامتناع تعليل الشي بنفسه فهو اذن قائم
بغيره قبل وجود الحادث وذلك الغير لا بد ان يكون
مادة للحادث والا لما اختص به عند وجوده فثبت
ان الحادث الزماني مسبوق بالمادة واما الثاني
وهو كون الحادث الزماني مسبوقا بالمدة فيعلم من
تصور مفهوم الحادث الزماني ومن الدليل المذكور
على المطلوب الاول حيث دل على سبق المادة بازمان

قال فصل في القوة والفعل القوة
هي الشي الذي هو مبدأ التغير في آخر من حيث هو آخر
وكل ما يصدر عن الاجسام في العادة المستمرة الخيرة
من الآثار والافعال لا لاختصاص باين وكيف و
حركة وسكون عن قوة موجودة فيه لان ذلك اما ان يكون
لكونه جسما او لامور اتفاقية او لقوة موجودة فيه والاول باطل
والا لاشتركت الاجسام فيه والثاني ايضا باطل والا
لما كان ذلك مستمرا لان الامور الاتفاقية لا تكون دائمة
ولا اكثرية فاذن هو عن قوة موجودة فيه وهو المطلوب
اقول لفظ القوة معناه المتعارف عند الجمهور
هو تمكن الحيوان من الافعال الشاقة ثم نقل منه الى سببه
المسمى قدرة وهي الصفة التي بها يتمكن الحي من الفعل و
تركه بالارادة والى لازمه ايضا وهو كونه بحيث لا ينفعل
سريعا ثم عمم فاستعمل في كون الشي مطلقا حيوانا كان
او غيره بهذه الحيثية ثم نقل من القدرة الى لازمها بالنسبة
الى الفعل المقدور وهو امكان حصوله مع عدمه وهو المعنى
يقابل الفعل بمعنى الحصول وهو المتعارف بين المنطقيين
فمن قبيل امكان حصول المقدور مع عدمه ليس من
لوازم القدرة فان امكان حصول المقدور مع عدمه

يتوقع عند حصول المقدور ومع بقاء القدرة قلنا الباقي
هو الصفة لكن القدرة ليست هي تلك الصفة فقط بل
هي الصفة مع اضافة كونها سببا للتمكن الى من المقدور
وهذه الاضافة زايلة عند حصول المقدور فيكون القدرة
زايلة عند حصول المقدور ومع كون امكان حصول المقدور
مع عدمه لازما للقدرة ونقل ايضا من القدرة الى ما هو
كالجنس لها من المؤثرية المشتركة بينها وبين الايجاب والمؤثرة
بهذا المعنى هي مبدأ التغير في آخر من حيث هو آخر كذا قيل
وفيه نظر اما اولا فلان المؤثرية انما يكون كالجنس
للقدرة والايجاب ان لو كانت محمولة عليهما بالمواطاة
وليس كذلك واما ثانيا فلان مبدأ التغير ليس هو المؤثرية
بل ذات المؤثر فان المبدأ انما يطلق على الفاعل لا على
فاعلية ويمكن ان يقال لفظ القوة نقل من القدرة الى
سببها وهو تاثير القادر ثم منه الى مطلق التاثير ثم منه الى
ما به يحصل التاثير وهذا المعنى هو الذي اراد المصنف بلفظ
القوة في هذا الموضع وعرفه بانه الشيء الذي هو مبدأ
التغير في شيء آخر من حيث هو آخر وفيه بحث لجواز ان
يتغير الشيء الذي هو مبدأ التغير في نفسه لكن لا من حيث انه
نفسه بل من حيث انه شيء آخر باعتبار ما من الاعتبارات

لكون امكان حصول المقدور مع عدمه م

كالطبيب يعالج باعتبار انه طبيب نفسه لا باعتبار انه طبيب
بل باعتبار انه مريض قال الآثار والافعال المعتادة المستمرة
الصدور من الاجسام عند تجردها عما يقتضي خلاف تلك
فتأمل
الآثار والافعال من الامور الخارجية كاختصاصها
بايون وكيفيات واوضاع مخصوصة وكالحركات
وساير الافعال الصادرة عنها يجب ان يكون صدورها
عن قوى موجودة فيها مغايرة لجسميتها اذ لو لم يكن كذلك
لكان صدورها اما عن الجسمية المشتركة او لا عن سبب
غير الوجود منها بل لاجتماع امور اتفاقية والاول باطل
مستمرة
لاستلزامه اشتراك الاجسام في الآثار والافعال و
كذا الثاني لان حصول تلك الآثار والافعال لو كان
بطريق الاتفاق لما استمر لان الامور الاتفاقية لا تكون
دائمة ولا اكثرية فثبت انها صادرة عن القوى الموجودة
في الاجسام وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز ان
يكون تلك الآثار والافعال صادرة عن مبدأ مفارق
قلت المبدأ المفارق نسبته الى الاجسام كلها على
السوية فاقتضاؤه نوعا من الاثر والفعل في بعض
الاجسام دون غيره يكون ترجيحا بلا مرجح وانه محال
قال فصل في العلة والمعلول القدماء يقال

لكل ما له وجود في نفسه ثم يحصل من وجوده وجود غيره
وهي اربعة اقسام مادية وصورية وفاعلية وغائية لان
المادية فهي التي تكون جزءا من المعلول ولكن يجب بها ان
يكون المعلول موجودا بالفعل كالصورة التي للكوز
واما العلة الفاعلية فهي التي يكون منها وجود المعلول كالفاعل
للكوز واما العلة الغائية فهي التي لاجلها وجود المعلول
كالغرض المطلوب من الماء ثم العلة الفاعلية متى كانت
بسيطة استحال ان يصدر عنها اكثر من الواحد لان ما
يصدر عنه اثران فهو مركب لان كون الشيء بحيث يصدر
عنه هذا غير كونه بحيث يصدر عنه ذاك فالمجموع من المفهومين
او واحد منهما ان كان داخلا في ذات المصدر لزم التركيب
في ذاته وان كانا خارجين كان مصدرا لهما فكونه مصدرا
لهذا غير كونه مصدرا لذاك فينتهي لا محالة الى ما يوجب
التركيب والكثرة في الذات ونقول ايضا ان
المعلول يجب وجوده عند وجود علته التامة اعني
عند تحقق جملة الامور المعتبرة في تحققه لانه لو لم يكن
واجب الوجود حينئذ فاما ان يكون ممتنع الوجود وهو خلف
والا لما وجد او ممكن الوجود فيحتاج الى مرجح يخرجه
من القوة الى الفعل فلا يكون جملة الامور المعتبرة في

وجوده حاصلة وقد فرضناها حاصلة هف فبان ان
المعلول يجب وجوده عند تحقق علته التامة فيكون واجبا
بغيره ممكنا بالذات لانا لو اعتبرنا ماهيته من حيث
هي هي لا يجب لها الوجود ولا العدم **اقول**
علة الشيء ما يتوقف عليه ذلك الشيء وهي قسمان الاول
ما يتقوم به الماهية من اجزائها وتسمى علة الماهية والثاني
ما يتوقف عليه اتصاف الماهية المتقومة باجزائها
بالوجود الخارجي وتسمى علة الوجود وعلة الماهية اما ان
لا يجب وجود المعلول بالفعل بل بالقوة وهي العلة
المادية كالطين للكوز فان الكوز انما يوجد بالطين
بالقوة لا بالفعل واما ان يجب بها وجوده بالفعل وهي
العلة الصورية كالصورة الحاصلة للكوز وعلة الوجود
اما ان يوجد منها المعلول اي يكون مؤثرا في المعلول موجدا
له وهي العلة الفاعلية كالصانع للكوز او لا وحينئذ اما ان
يكون المعلول لاجلها وهي العلة الغائية كالغرض المطلوب
من صنعة الكوز او لا وهي الشرط ان كانت وجوديا
وارتفاع الموانع ان كانت عدميا ويندرج في الشرط
الموضوع والآلة ثم ان المصنف اورد ههنا حكمين من
احكام العلة احدهما ان العلة الفاعلية البسيطة يمتنع ان

يصدر عنهما اثران والبرهان عليه ان البسيط لا يكون مركبا
وكل ما يصدر عنه اثران فهو مركب فالبسيط لا يصدر
عنه اثران اما الصغرى فظاهر واما الكبرى فلان كل
ما يصدر عنه اثران فحيثية صدور احدهما غير حيثية
صدور الآخر عنه فالحيثيتان اما ان تدخل احدهما
في المصدر او لا بل يكونا خارجين عنه فان دخلت
احديهما لزم التركيب وان خرجتا عنه كانتا اثرين
صادرين عن المصدر لانهما من مقتضيات ذاته فحيثية
صدور احدهما عنه غير حيثية صدور الآخر عنه فللحيثيتين
حيثيتان اخريان فيعود الترديد فيهما فان دخلت
احديهما في المصدر لزم التركيب وان خرجتا عنه كانت
لهما حيثيتان اخريان فاما ان يذهب سلسلة الحيثيات
الى غير النهاية ويلزم التسلسل او ينتهي الى حيثيتين داخلتين
في المصدر ويلزم التركيب هذا هو تقرير هذه الحجة ويرد
عليه المنع المشهور وهو انا لا نسلم ان الحيثيتين لو خرجتا
عن المصدر لزم كونهما اثرين صادرين عنه وانما يلزم
ذلك ان لو كانت من الموجودات الخارجية المفتقرة
الى العلة الموجبة وليس كذلك بل هما من الامور
الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج ولا افتقار لها

الى العلة والنقض ايضا وهو انه لو صح هذه الحجة
بجميع مقدماتها لزم ان لا يصدر عن البسيط اثر
اصلا اذ كل بسيط ليس بمركب وكل ما يصدر عنه
اثر فهو مركب اما الصغرى فظاهر واما الكبرى
فلان كل ما يصدر عنه اثر فحيثية صدور الاثر عنه
لكونها نسبة بينه وبين الاثر مغايرة لذاته فان
دخلت فيه لزم التركيب وان خرجت عنه كانت
معلولة له وحصلت حيثية اخرى الى آخر الحجة و
اما الاعتذار بان ما ذهب اليه الحكماء في هذا المقام
هو ان الواحد من حيث انه واحد لا يصدر عنه
اثران وهذا الحكم بين لا يحتاج الى زيادة بيان
او يمكن ان يقال لو صدر عنه اثران لم يكن صدورهما
عنه الا بحيثيتين والواحد مع تلك الحيثيتين لا يكون
واحدا فلم يكن صدور الاثرين عنه من حيث انه
واحد فليس بجواب عن الاعتراض الوارد على
على البيان المذكور بل هو عدول عنه الى بيان
آخر واعتراف بفساد البيان الاول وثانيهما ان
المعلول يجب وجوده عند وجود علته التامة
ولما توقف هذا الحكم على تصور العلة التامة شرطها

اولا بانها جملة الامور المعتبرة في تحقق المعلول
ثم اورد الدليل عليه اما التفسير فليس بجامع فان
المبدأ الاول علة تامة بالنسبة الى معلوله الاول
ولا يتناوله هذا التفسير اذ لا يصدق عليه جملة الامور
والتفسير الجامع انها علة لا يتوقف المعلول على ما
هو خارج عنها واما الدليل على الحكم المذكور فهو ان
المعلول لو لم يجب وجوده عند وجود علته التامة
فاما ان يكون ممتنعا عنده او ممكنا والاول محال لانه
لو كان ممتنعا لم يتصف بالوجود لكنه متصف بالوجود
اذ كلامنا في المعلولات الخارجية وكذا الثاني لانه
لو كان ممكنا عند وجود علته التامة ولم يترجح وجوده
على عدمه لاحتاج مع علته التامة الى مرجح يرجح
جانب وجوده ويخرجه من القوة الى الفعل فما
فرضناه انه علة تامة لا يكون علة تامة للزوم
افتقار المعلول حينئذ الى ما هو خارج عنه
واذ قد بطل التالي بقسميه بطل المقدم الذي هو
نقيض المطلوب فثبت المطلوب وهو وجوب
وجود المعلول عند وجود علته التامة وهذا الوجوب
للمعلول لا ينافي امكانه بالذات فالمعلول عند

وجود علته التامة واجب بالغير ممكن بالذات
لانا اذا اعتبرنا ماهيته من حيث هي وقطعنا النظر
عن علته التامة لم يجب لها بهذا الاعتبار وجود
ولا عدم اذ لو وجب لها بهذا الاعتبار وجود او
عدم لكان اما واجبا او ممتنعا بذاته ولا معنى للممكن
بالذات الا هذا **قال** بداية كون الشيء
موجودا لا ينافي تأثير العلة فيه لان الشيء اذا كان
معدوما ثم يوجد فاما ان يوصف العلة بكونها مفيدة
لوجوده حالة العدم او حالة الوجود او في الحالتين
جميعا لا جائز ان تفيد وجوده حالة العدم او في
الحالتين جميعا والا لزم اجتماع الوجود والعدم
فاذن تفيد وجوده حالة الوجود فكون الشيء موجودا
لا ينافي كونه معلولا **اقول** من الاوهام
العامية ان المعلول بعدما وجد من علته لا يحتاج في
بقائه اليها حتى لا يلزم من فناء علته الموجدة له فناؤه
بل يبقى موجودا بعد فناء العلة ولذلك تراهم لا
يتحاشون عن القول بانه لو جاز العدم على الباري
لما ضر عدمه وجود العالم وسبب توهمهم هذا ما
يشاهدونه من بقاء البناء بعد زوال وجود البناء

فالمصنف اورد هذه البداية لازالة هذا الوهم و
بيانها ان كون الشيء موجودا لا ينافي تاثير العلة فيه
لان علة الشيء الممكن المعدوم بذاته اذا افادته
الوجود فاما ان يكون هذه الافادة في حالة وجود
الشيء المعلول او في حالة عدمه او في حالتي وجوده
وعدمه والاخيران باطلان لاستلزامهما اجتماع
الوجود والعدم فتعين الاول وهو ان افادة
العلة الوجود في حالة وجود المعلول ثبت ان
وجود المعلول لا ينافي تاثير العلة فيه بل ثبت ان
العلة موثرة في المعلول حالة وجوده فيبطل ما توهموه
من جواز بقاء المعلول بعد فناء العلة اذ لو بقي المعلول
بعد فناء العلة لم يكن العلة موثرة فيه حالة وجوده
وهو خلاف ما ثبت بالحجة من ان العلة موثرة
في المعلول حال وجوده نعم فلئن قيل ينبغي
ان يكون افادة العلة وجود المعلول في حالة
العدم اذ لو كانت في حالة الوجود او في الحالتين
جميعا لزم تحصيل الحاصل وهو محال قلنا لا نسلم
لزوم تحصيل الحاصل وانما يلزم ذلك ان لو كان
معنى افادة الوجود في حالة الوجود تحصيله

ليس كذلك بل معناه ان وجود العلة يستتبع وجود
المعلول في حالة وجوده كاستتباع حركة الاصبع
حركة الخاتم وافادة الوجود بهذا المعنى حالة الوجود
لا يستلزم تحصيل الحاصل واما البناء فهو ليس بعلة
البناء بل انما هو علة لحركة اجزاء البناء وانضمام بعضها
الى بعض وذلك زائل بعد البناء وعلة دوام البناء
واستمراره هو قوة اتصال الاجزاء بعضها ببعض
وشدة التيامها المانعة من انفكاكها لثقلها وذا
بانت حجة بقاء البناء فانحسمت مادة الوهم ببطلان
منشأه. **قال** فصل في الجوهر والعرض
كل موجود فاما ان يكون مختصا بشيء ساريا فيه اولا
يكون فاذا كان الواقع هو القسم الاول فيسمى
الساري حالا والمسري فيه محلا ولا بد ان يكون
لاحدهما حاجة الى صاحبه والا لامتنع ذلك الحلول
طبعا فاما ان يكون المحل محتاجا الى الحال فيسمى
المحل هيولى والحال صورة او بالعكس فيسمى المحل
موضوعا والحال عرضا واذا ثبت هذا فنقول
الجوهر هو الماهية التي اذا وجدت في الاعيان
كانت لا في موضوع وقد يخرج منه واجب الوجود

اذ ليس له وراء الوجود ماهية واما العرض فهو
الموجود في موضوع والجوهر ان كان محلا فهو
الهيولى وان كان حالا فهو الصورة وان لم يكن
حالا ولا محلا فان كان مركبا منهما فهو الجسم الطبيعي
وان لم يكن كذلك فان كان متعلقا بالاجسام
تعلق التدبير والتصرف فهو النفس والا فهو العقل
والجوهر ليس جنسا لهذه الاقسام الخمسة اذ لو كان
جنسا لكل ماهية تحته مركبا من جنس وفصل وليس
كذلك لان النفس ليست مركبة لانها تعقل الماهية
البسيطة الحالة فيها فلا يكون مركبة والا لزم انقسام
الماهية البسيطة الحالة فيها منقسمة واما اقسام العرض
فتسعة الكم والكيف والاين والمتى والاضافة
والملك والوضع والفعل والانفعال اما الكم فهو
الذي يقبل المساواة واللامساواة لذاته وينقسم
الى منفصل كالعدد والى متصل قار الذات كالخط
والسطح والثخن والى متصل غير قار الذات وهو
الزمان واما الكيف فهو هيئة في شيء لا يقتضي قسمة
ولا نسبة وينقسم الى كيفيات محسوسة راسخة كحلاوة
العسل وملوحة ماء البحر وغير راسخة كحمرة الخجل وصفرة

الوجل والى كيفيات نفسانية حالات كالكتابة في
ابتداء الخلقة وملكات كالكتابة بعد الرسوخ والعلم و
غير ذلك والى كيفيات استعدادية كالصلابة او
نحو الانفعال كاللين والى كيفيات مختصة بالكميات
كالتثليث والتربيع والزوجية والفردية واما الاين
فهو حالة تحصل للشيء بسبب حصوله في المكان واما
متى فهو حالة تحصل للشيء بسبب حصوله في الزمان
واما الاضافة فهو حالة نسبية كالابوة والبنوة
واما الملك فهو حالة تحصل للشيء بسبب ما يحيط به
وينتقل بانتقاله ككون الانسان متقمصا ومتعمما و
اما الوضع فهو هيئة حاصلة بسبب نسبة الاجزاء
بعضها الى بعض وبسبب نسبتها الى الامور الخارجة
كالقيام والقعود واما الفعل فهو حالة تحصل للشيء
بسبب تأثيره في الغير كالقاطع ما دام قاطعا واما
الانفعال فهو حالة تحصل للشيء بسبب تأثره من غيره
كالمتسخن ما دام يتسخن **اقول** كل موجود
يختص بموجود آخر ويسري فيه سريانا يوجب
اتحادهما في الوضع فاختصاصه به يسمى حلولا ويسمى
الموجود الاول الساري حالا والثاني المسري فيه

محلا ولا بد من ان يفتقر احدهما الى الآخر اذ لو
استغنى كل منهما عن الآخر لكان نسبة احدهما الى
الآخر كنسبته الى ثالث فحلول احدهما في الآخر دون
ثالث يكون ترجيحا بلا مرجح وانه محال فاما ان يكون
المفتقر هو المحل او الحال وعلى الاول يسمى المحل
هيولى والحال صورة وعلى الثاني يسمى المحل موضوعا
والحال عرضا هذا ما ذكره المصنف والحق ان افتقار
الحال من لوازم معنى الحلول لان الحال نعت
والنعت مفتقر لا محالة فالحال مفتقر بالضرورة و
صواب التقسيم على هذا ان يقال الافتقار اما
ان يكون من الطرفين وهما هيولى وصورة او
من طرف الحال فقط وهو عرض ومحله موضوع
واعلم ان اعتبار السريان في مفهوم الحلول يخرج
الاعراض الغير السارية من ان يكون متصفة بالحلول
كالخط والسطح والنقطة فالاولى ان يفسر الحلول
بالاختصاص الناعت ليندفع النقض بالاعراض المذكورة
واذا تمهد هذا فنقول الجوهر ماهية اذا وجدت في
الاعيان كانت لا في موضوع اي ماهية مغايرة للوجود
من شانها ان تتصف بالوجود العيني فاذا اتصفت

لم يكن في اتصافها به مفتقرة الى الموضوع فالواجب
لا يكون جوهرا بهذا المعنى اذ ليس له ماهية وراء الوجود
واما العرض فهو الموجود الذي يحتاج في وجوده الى
الموضوع كاللون المحتاج في وجوده الى جسم يحله
ويقوم هو به واعترض على هذا التعريف بان الصورة
العقلية المنتزعة من الجواهر قائمة بالنفس محتاجة اليها في
وجودها فتكون اعراضا لافتقارها في الوجود الى الموضوع
وهو النفس لكنهم صرحوا بان الصور العقلية للجواهر
جواهر مطابقة لاشخاصها الخارجية في الماهية
واجيب عنه بالتزام عرضية هذه الصورة وادعاء
ان عرضيتها لا ينافي جوهريتها بمعنى انها اذا وجدت
في الاعيان كانت لا في موضوع لان الكون في
الموضوع مطلقا اعم من الكون في الموضوع على تقدير
الوجود الخارجي وثبوت الاعم لشيء لا يوجب
ثبوت الاخص وفي هذا الجواب نظر اذ الصور
العقلية للجواهر حالة قيامها بالنفس موجودة في
الخارج لانها قائمة في الخارج بالنفس الموجودة
في الخارج والقائم في الخارج بالموجود في الخارج
موجود في الخارج فتكون تلك الصور قائمة بالموضوع

في الوجود الخارجي فلا يكون جواهر قطعا بل الحق في
الجواب ان لفظ الصورة تطلق على الصورة العقلية
الحالة في النفس وعلى المعنى الموجود عن اللواحق المادية
المميزة عند النفس بواسطة الصورة الحالة فيها فالصورة
العقلية للجوهر بالمعنى الاول ليست بجوهر بل هي عرض
موضوعها النفس لوجودها في الخارج قائمة بالنفس
واما التي حكموا عليها بانها جوهر مطابق للاشخاص الخارجية
في الماهية فانما هي بالمعنى الثاني لانها اذا وجدت
في الاعيان في ضمن الاشخاص كانت لا في موضوع
فيكون جوهرا لا محالة ثم الجوهر اما ان يكون محلا لجوهر
آخر او لا فان كان فالمحل هيولى والحال صورة
وان لم يكن محلا ولا حالا فاما ان يكون مركبا منهما وهو
الجسم او لا وهو الجوهر المفارق وهو ان تعلق بالجسم
تعلق التدبير والتصرف فهو النفس والا فهو العقل
والجوهر ليس جنسا لهذه الاقسام الخمسة اذ لو كان
جنسا لها لكان كل منها مركبا من الجنس والفصل وليس
كذلك فان النفس ليست مركبة لانها تعقل الماهية
البسيطة ولا شيء مما يعقل البسيط بمركب اما الصغرى فظ
واما الكبرى فلان ما تعقل البسيط لو كان مركبا لكان
منقسما

ينقسم الماهية البسيطة الحالة فيه بانقسامه وانه محال وفي
وجوه اما ثانيا ان لو كان السريان معتبرا في التعقل
على ما ذهب اليه البعض لكن التحقيق يأباه على ما علمت
وايضا تركب النفس في العقل من الجنس والفصل لا
يقتضي انقسامها في الخارج لجواز كونها بسيطة في الخارج
اللهم الا ان ثبت استلزام تركب الماهية في العقل
من الجنس والفصل تركبها في الخارج من المادة و
الصورة فيلزم تركب النفس في الخارج من المادة
والصورة فيكون جسما قابلا للانقسام بالضرورة
واما العرض فتسعة اقسام الكم. والكيف. والاين
ومتى. والاضافة. والملك. والوضع. والفعل. و
الانفعال. والانحصار ثابت بالاستقراء اما الكم
فهو عرض يقبل المساواة وعدمها لذاته قوله لذاته
احتراز عما يقبلها لا لذاته بل بواسطة محله كالشكل
القابل لها بواسطة محله وهو المقدار او بواسطة ما
يحل فيه كالمعدود من الاعراض القابل لها بواسطة
العدد الحال فيه وكالجسم القابل لها بواسطة المقدار
الحال فيه او بواسطة ما يقارنه في المحل كالقوة القابلة
لها بواسطة المقدار المقارن له في المحل فانه لا يسمى

شئ منها بالكم واعلم ان المساواة هو الاتحاد في الكم
فتعريفها متوقفة على معرفة الكم فتعريف الكم بها يكون
دوريا والاولى ان يقال الكم هو العرض الذي
يقتضي الانقسام لذاته والكم اما متصل او منفصل
لان اجزاءه اما ان يشترك في حدود يكون كل
منها نهاية جزء وبداية آخر وهو المتصل او لا وهو
المنفصل والمتصل اما قار الذات مجتمع الاجزاء
في الوجود وهو المقدار المنقسم الى الخط والسطح و
الثخن وهو الجسم التعليمي او غير قار الذات وهو
الزمان والمنفصل هو العدد وله انواع غير متناهية
لان كل واحد من الاعداد الغير المتناهية نوع
من مطلق العدد واما الكيف فهو هيئة اي عرض
والعرض والهيئة متقاربا المفهوم لا تفاوت بينهما
الا باعتبار العروض في مفهومه والحصول في مفهومها
في شئ اي قارة في شئ لا يقتضي قسمة ولا نسبة
فقوله هيئة يشمل الاعراض كلها وقوله في شئ للاحتراز
عن الهيئة الغير القارة كالحركة والزمان وقوله
لا يقتضي قسمة يخرج الكم وقوله ولا نسبة يخرج
الاعراض النسبية واعترض على هذا التعريف

بانه منقوض بالوحدة والنقطة فانه صادق عليهما مع انهما
ليسا من الكيف لعدم اندراجهما في شئ من اقسامه الاربعة
واقول اما النقطة فلا نقض بها لكونها من الكيفيات
المختصة بالكميات واما الوحدة فالنقض بها وارد
اللهم الا ان يلتزم كونها من الكيفيات ويمنع انحصار
الكيف في الاقسام الاربعة المذكورة او لا دليل عليه
سوى الاستقراء وانه غير تام والكيف جنس تحته
انواع اربعة الكيفيات المحسوسة والكيفيات النفسانية
والكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات الاستعدادية
ووجه ضبطها ان الكيفية اما ان تكون بحيث لا تعرض
الشئ الا بواسطة الكمية وهي المختصة بالكمية او لا يكون
كذلك وح اما ان يكون مدركة باحدى الحواس
الظاهرة وهي المحسوسة او لا وح اما ان يكون مختصا
بذوات الانفس وهي النفسانية او لا وينحصر بحكم الاستقراء
في الاستعداد وهي الاستعدادية اما الكيفيات المحسوسة
فهي اما راسخة كحلاوة العسل وملوحة ماء البحر ويسمى
انفعاليات واما غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة
الوجل ويسمى انفعالات وكانهم سموا الاولى الكيفيات
المحسوسة بالانفعالات لكونها اسبابا للانفعالات

الحواس ولما كانت الراسخة منها لرسوخها اقوى من غيرها في كونها انفعالا بهذا المعنى خصصت باسم الانفعالية بزيادة ياء النسبة للتوكيد والمبالغة على مثال احمري للشديد الحمرة فزال عنها اسم الانفعال الذي كان متناولا لها في اول الوضع وبقي اسم الانفعال مختصا بغير الراسخة واما الكيفيات النفسانية فهي ايضا اما راسخة كصناعة الكتابة للمتدرب فيها وتسمى ملكات او غير راسخة كالكتابة لغير المتدرب وتسمى حالات واما الكيفيات المختصة بالكميات فاما ان تكون مختصة بالكميات المتصلة كالتثليث والتربيع والاستقامة والانحناء او المنفصلة كالزوجية والفردية واما الكيفيات الاستعدادية فاما ان تكون استعدادا نحو القبول كاللين والممراضية وتسمى ضعفا ولا قوة او نحو اللاقبول كالصلابة والمصحاحية وتسمى قوة واما الاين فهو حالة تعرض للشيء بسبب حصوله في المكان واما متى فهو حالة تعرض بسبب الحصول في الزمان واما الاضافة فهي حالة نسبية اي حاصلة بسبب نسبة متكررة اي واقعة بازاء حالة اخرى نسبية بحيث لا تعقل احديهما الا مع الاخرى

كالابوة والبنوة فان تولد حيوان من نطفة حيوان آخر من نوعه نسبة بينهما بواسطتها تعرض لاحدهما حالة نسبية وهي الابوة وللآخر اخرى وهي البنوة ولا انفكاك بينهما في التعقل واما الملك فهو حالة تعرض للشيء بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله كالتعمم فانه حالة تعرض للشخص بسبب احاطة العمامة برأسه وكالتقمص فانه حالة عارضة بسبب احاطة القميص واما الوضع فهو هيئة عارضة للشيء بسبب نسبتين نسبة اجزائه بعضها الى بعض ونسبة اجزائه الى الامور الخارجة عنه كالقيام والقعود فان كلا منهما هيئة عارضة للشخص بسبب نسبة اعضائه بعضها الى بعض والى الامور الخارجة عنه واما الفعل فهو الهيئة العارضة للمؤثر في غيره بسبب التاثير اولا كالهيئة الحاصلة للقاطع بسبب كونه قاطعا قولنا اولا احتراز عن الهيئات العارضة للفاعل التابعة للفعل فانها هيئات عارضة للمؤثر بسبب التاثير لكن لا اولا بل بواسطة الفعل وقول البعض ما دام يقطع اشارة الى معنى هذا القيد فان الهيئة القارة للتاثير هي الهيئة الحاصلة به اولا واما الانفعال

فهو الهيئة الحاصلة للتاثر من غيره بسبب التاثر اولا
كالهيئة الحاصلة للمتقطع ما دام منقطعا واعلم ان
منها نسبا وهيئات عارضة لتلك النسب كحصول
الجسم في المكان فثمة نسبة بينه وبين المكان بها تعرض
الجسم هيئة وهكذا في البواقي فالاعراض النسبية اهي
هي تلك النسب انفسها ام الهيئات العارضة بسببها
اضطربت مقالتهم في ذلك فالمحقق جعلها الهيئات
العارضة بواسطة النسب لا النسب انفسها وآخرون
بخلاف ذلك والتحقيق في هذا المقام يستدعي في
الكلام اطنابا يقصر عن نطاقه عقد هذا المختصر والله اعلم

الالهيات

قال الفن الثاني في العلم بالصانع
وصفاته وهو مشتمل على فصول فصل في اثبات
الواجب لذاته وهو الموجود الذي اذا اعتبر من
حيث هو هو لا يكون قابلا للعدم وبرهانه ان نقول
ان لم يكن في الوجود موجود واجب لذاته يلزم
منه المح لان الموجودات باسرها تكون جملة مركبة
من آحاد وكل واحد منها ممكن لذاته فيحتاج الى علة
خارجية والعلم به بديهي فيلزم وجود واجب الوجود
على تقدير عدمه وهو مح اقول لما فرغ

عن الفن الاول المشتمل على ما التزم ايراده فيه من
مباحث الامور العامة حاول الشروع في الفن
الثاني الذي رتبه فيما يتعلق بالصانع وصفاته من
المسائل وجعله مشتملا على فصول فصل في اثبات
الواجب لذاته وهو الموجود الذي اذا اعتبر من حيث
هو هو لا يقبل العدم اي الموجود الذي يمتنع عدمه
امتناعا ليس له من غيره بل من نفس ذاته والبرهان
عليه انه ان لم يوجد موجود واجب لذاته يلزم منه
المح واستحالة اللازم يوجب استحالة الملزوم وهو
عدم الواجب فيستحيل عدمه ويجب وجوده وبيان
لزوم المح على تقدير عدم الواجب انه لو لم يوجد الواجب
لذاته لكان الموجودات باسرها جملة مجتمعة من آحاد
كل واحد منها ممكن معلول فتكون الجملة لافتقارها
الى كل منها ايضا ممكنة معلولة محتاجة الى علة موجدة
لها والعلة الموجدة لهذه الجملة لا بد ان تكون خارجة
عنها لان العلة الموجدة لها يجب ان تكون علة لكل واحد
من آحادها اذ لو لم تكن علة لكل منها فاما ان لا تكون
علة لشيء منها او تكون علة لبعضها دون بعض وكلاهما
مح اما الاول فلانها لو لم تكن علة لشيء منها لا يمكن حصول

كل منها بل حصول مجموعها بدونها فيمكن حصول الجملة
بدونها او الجملة هي مجموع الآحاد لا غير فلا يكون علة
للجملة وقد فرضناها علة لها هف واما الثاني فلانها
لو كانت علة لبعض الآحاد دون بعض لم يكن هي
بانفرادها علة للجملة بل هي مع علة البعض الآخر
وهذا ايضا خلاف المفروض واذا ثبت ان علة
الجملة علة لكل من الآحاد فلو كانت علة الجملة جميع
آحادها او بعضها لزم كون الشيء علة لنفسها اما على الاول
فظ واما على الثاني فلان بعض الآحاد لو كان علة
للجملة كان علة لكل من الآحاد لما ذكرنا ومن جملة
الآحاد هو نفسه فيكون علة لنفسه فثبت ان علة الجملة
ان كانت جميع الآحاد او بعضها يلزم كون الشيء علة
لنفسه والتالي ظاهر البطلان فثبت بطلان المقدم
فلا يكون علة الجملة جميع احادها ولا بعضها فيكون خارجة
عنها وليس لاحد ان يقول اثبات المقدمة القائلة
بان علة الجملة خارجة عنها بتلك المقدمات والانظار
ينافي ما ادعاه المصنف من بداهتها لانا نقول
نعني ببداهة هذه المقدمة انها ضرورية لا انها اولية
واثباتها بالمقدمات المذكورة والاقيسة المولفة منها

لا ينافي ضروريتها وانما يكون منافيا لها ان لو كان
حصولها منها بطريق الفكر اعني مجموع الحركتين وليس
كذلك فان هذه المقدمة لكونها فطرية القياس لا
يحتاج في تحصيل قياسها المنتج اياها الى الحركة الاولى
يعرف ذلك بصواب التامل واذا قد ثبت ان
علة جميع الموجودات الممكنة باسرها خارجة عنها و
الخارج عن جميع الموجودات الممكنة لابد وان يكون
واجبا فيلزم وجود الواجب على تقدير عدمه وهو مح
فثبت لزوم المح على تقدير عدم الواجب وبه يحصل
المطلوب كما ذكرنا قال فصل في ان
وجود الواجب نفس حقيقته لان وجوده لو كان زائدا
على حقيقته لكان عارضا لها ولو كان عارضا لها لكان
الوجود من حيث هو مفتقر الى الغير فيكون ممكنا لذاته
فلا بد له من مؤثر وذلك المؤثر ان كان نفس تلك
الحقيقة يلزم ان يكون موجودة قبل الوجود لان العلة
الموجدة يجب تقدمها على المعلول بالوجود فيكون
الشيء موجودا قبل نفسه هف وان كان غير تلك
الماهية يلزم ان يكون الواجب لذاته محتاجا الى الغير
وهذا محال اقول وجود الواجب نفس حقيقته

وليس له حقيقة الا الوجود البحت المجرد القائم بذاته
وبرهانه ان وجود الواجب ان لم يكن نفس حقيقته لكان
اما جزءا او عارضا لها والثاني باطل بقسميه اما الملازمة
فلان الوجود ان لم يكن جزءا او عارضا على ذلك
التقدير لم يكن له تعلق بالواجب فلا يكون وجود الواجب
هف واما بطلان التالي فلانه ان كان جزءا لزم كون
الواجب مركبا وانه مح وان كان عارضا وكل عارض
مفتقر الى المعروض وكل مفتقر ممكن فيكون وجود الواجب
ممكنا وكل ممكن فله مؤثر فوجود الواجب له مؤثر فذلك
المؤثر اما ذات الواجب او صفة من صفاته او امر
منفصل عن ذاته والكل باطل اما الاول فلان المؤثر
متقدم بالوجود على اثره لما ان الاثر لا يوجد الا بعد
التأثير الذي هو افادة الوجود وانما لا يكون الا
بعد وجود المفيد الذي هو المؤثر فالمؤثر متقدم بالوجود
على اثره بمرتبتين فلو كان ذات الواجب مؤثرا
في وجوده لكان ذات الواجب متقدما بالوجود
على وجوده فيكون وجود الواجب متقدما على نفسه
وانه مح واما الثاني فلان المؤثر في الوجود لو كان
صفة اخرى من صفات الذات تقدمت تلك الصفة

بالوجود على الوجود والذات متقدمة بالوجود على
تلك الصفة فيلزم تقدم الذات بالوجود على الوجود
كما في الاول واما الثالث فلاستلزامه افتقار الواجب
في وجوده الى الامر المنفصل ويلزم منه امكان الواجب
وهو مح واذا ثبت ان وجود الواجب ان لم يكن
نفس حقيقته لكان اما جزءا او عارضا لها وثبت
بطلان المقدم لبطلان التالي بقسميه ثبت كون
الوجود نفس حقيقة الواجب وهو المطلوب
قال فصل في ان وجوب الوجود و
تعينه نفس ذاته اما الاول فلان وجوب الوجود
لو كان زائدا على حقيقته لكان معلولا لذاته والعلة
ما لم يجب وجودها استحال ان يوجد المعلول و
ذلك الوجوب هو الوجوب بالذات فيكون وجوب
الوجود بالذات قبل نفسه هذا محال واما الثاني
فلان تعينه لو كان زائدا على حقيقته لكان معلولا
لذاته والعلة ما لم تكن متعينة لا يوجد المعلول فيكون
التعين حاصلا قبل نفسه وهو محال **اقول**
المذكور في هذا الفصل حكمان احدهما ان وجوب
الوجود نفس ذات الواجب وثانيهما ان تعينه

نفس ذاته اما الاول فلانه ان وجوب الوجود لو لم
يكن نفس ذاته لكان زائدا عليها عارضا لها
لامتناع جزئيته المستلزمة للتركيب فيفتقر الى معروضه
وهو الذات فيكون ممكنا معلولا للذات اذ لو
كان معلولا لامر منفصل لزم كون الواجب بالذات
واجبا بالغير وانه مح فيلزم تقدم الذات بوجوب
الوجود على وجوب وجوده لان المؤثر ما لم يجب
وجوده لم يجب عنه وجود الاثر فذلك الوجوب
المتقدم وجوب بالذات ايضا اذ لو كان وجوبا
بالغير لكان المتأخر ايضا بالغير فيكون الواجب بالذات
واجبا بالغير ممكنا بالذات وهو مح فالوجوب
المتقدم ان كان عين المتأخر لزم تقدم الشيء على نفسه
وان كان غيره ينتقل الكلام حتى يذهب سلسلة
الوجوبات الى غير النهاية فيلزم التسلسل او ينتهي
الى وجوب وجود هو عين الذات ويلزم المطلوب
واما الثاني فلان تعين الواجب ان لم يكن نفس
ذاته لكان زائدا على الذات عارضا لها لما ذكرنا
في الوجود والوجوب فيكون ممكنا معلولا للذات
والعلة متقدمة بالتعين على معلوله فلو اجب تعين

قبل تعينه فالمتقدم ان كان عين المتأخر لزم تقدم
الشيء على نفسه وان كان غيره يعود الترديد فيه
فاما ان تذهب سلسلة التعينات الى غير النهاية
او ينتهي الى تعين هو نفس الذات وهو المطلوب
واعلم ان بعض المقدمات مطوية في بيان هذين
المطلوبين لوضوحهما مما تقدم في الوجود فلا تغفل
عنها **قال** فصل في توحيد واجب الوجود
لو فرضنا موجودين واجبي الوجود لكانا مشتركين
في وجوب الوجود ومتغايرين بامر من الامور
وما به الامتياز اما ان يكون تمام الحقيقة او لا يكون
لا سبيل الى الاول لان الامتياز لو كان تمام
الحقيقة لكان وجوب الوجود خارجا عن حقيقة
كل واحد منهما وهو مح لانا بينا ان وجوب الوجود
نفس حقيقة واجب الوجود ولا سبيل الى الثاني
لان كل واحد منهما ح يكون مركبا مما به الاشتراك
وما به الامتياز وكل مركب يحتاج الى غيره فيكون
ممكنا لذاته **اقول** لو كان في الخارج موجودان
كل منهما واجب الوجود لذاته لاشتركا في وجوب
الوجود وامتاز كل منهما عن الآخر بشيء اما الاول

ثابت بالعرض واما الثاني فلان كل اثنين اشتركا
في معنى من المعاني فلا بد ان يمتاز احدهما عن الآخر
بشيء والا لم يكونا اثنين اذ الامتياز من لوازم الاثنينية
وانتفاء الملزوم من لوازم انتفاء اللازم فما به امتياز
كل منهما عن الآخر اما ان يكون تمام حقيقته او لا يكون
وكلاهما باطل اما الاول فلان ما به الامتياز لو كان
تمام حقيقة كل منهما كان ما به الاشتراك من وجوب
الوجود خارجا عن كل منهما بالضرورة وهو ينافي ما
ثبت بالبرهان ان وجوب الوجود نفس ذات
الواجب واما الثاني فلان ما به الامتياز ان لم يكن
تمام الحقيقة كان كل منهما مركبا مما به الاشتراك وما به
الامتياز فيلزم افتقارهما المستلزم لامكانهما وهو خلاف
المفروض واعترض على هذا بانا لا نسلم ان ما به الامتياز
ان لم يكن تمام الحقيقة لزم التركيب وانما يلزم ان لو
كان ما به الامتياز عارضا وهو ممنوع واجيب عنه
بان ما به الامتياز ان كان عارضا فما به الاشتراك
الذي هو وجوب الوجود اما ان يكون تمام الحقيقة
او جزءا منها او عارضا لها والكل باطل اما الاول فلان
ما به الاشتراك ان كان تمام الحقيقة كان ما به الامتياز

عارضا والعارض المميز للشخص هو التعين فيكون تعين
الواجب عارضا لذاته وهو خلاف ما ثبت بالدليل
واما الثاني فلانه مستلزم للتركيب وهذا ظاهر واما الثالث
فقد تبين بطلانه والجواب ليس بسديد اما اولا فلان
الكلام على السند على ما لا يخفى واما ثانيا فلانه يشتمل
على استدراك عظيم اذ يمكن ان يقال ما به الامتياز
ان لم يكن تمام الحقيقة يجب كونه متقوما او لو لم يكن
متقوما على هذا التقدير لكان عارضا لا محالة والعارض
المميز هو التعين فيلزم كون التعين عارضا فما في
الكلام مستدرك كله وقد تكرر في كلام هذا القائل
ان الواجب نوعه منحصر في شخصه وهذا ايضا ليس بسديد
وان كان مثله صادرا عن بعض المتحرين لانه انما
يصح ان لو كان للواجب ماهية نوعية وهو ينافي
ما تقرر عندهم من ان تعين الواجب ليس عارضا
لماهيته بل هو نفس ذاته **قال** فصل
في ان الواجب لذاته واجب من جميع جهاته اي
ليس له حالة منتظرة لان ذاته كافية فيما له من الصفات
فيكون واجبا من جميع جهاته وانما قلنا ان ذاته كافية
فيما له من الصفات لانها لو لم تكن كافية لكان شيء

من صفاته من غيره فيكون حضور ذلك الغير علة
لوجود تلك الصفة وغيبته علة لعدمها ولو كان
كذلك لم يكن ذاته اذا اعتبرت من حيث هي هي
بلا شرط يجب لها الوجود لانها اما ان يجب مع
وجود تلك الصفة او مع عدمها فان كان مع وجود
تلك الصفة لم يكن وجودها من غيره وان كان مع
عدمها لم يكن عدمها من غيره واذا لم يجب وجودها
بلا شرط لم يكن الواجب لذاته واجبا لذاته مصنف
اقول واجب الوجود لذاته واجب من
جميع جهاته اي يجب حصول جميع ما يمكن له من صفات
الكمال وليس له حالة ممكنة غير حاصلة تتوقع حصولها
وذلك لان جميع ما يمكن له من الصفات يكفي ذاته
في حصوله وكل ما يكفي ذاته في حصوله فهو واجب
الحصول فجميع ما يمكن له من الصفات يكون واجب
الحصول اما الصغرى فلان ذاته لو لم يكف في حصول
الصفات باسرها لكان حصول شيء من تلك الصفات
من غير ذاته وح يكون حضور ذلك الغير اي وجوده
شرطا لحصول تلك الصفة وغيبته اي عدمه شرطا
لعدمها وحتى كان كذلك لم يكن ذاته من حيث هي هي

مجردة عن كل واحد من شرطي حضور الغير وغيبته يجب
يجب لها الوجود اذ لو وجب لها الوجود على ذلك
التقدير فاما ان يجب لها مع تلك الصفة او لا معها
فان وجب لها الوجود مع تلك الصفة لزم ان لا
يكون حصول الصفة مشروطا بحضور الغير لحصولها
للذات المجردة عن حضور الغير وان وجب لها
الوجود لا معها لم يكن عدم الصفة مشروطا بالغيبة
لحصوله للذات المجردة عن الغيبة فثبت ان ذات
الواجب لو لم يكن كافية في حصول ما يمكن لها من
صفات الكمال لم يجب لها الوجود من حيث هي هي
فلم يكن الواجب واجب الوجود لذاته وبطلان
التالي يدل على بطلان المقدم فيكون الذات كافية
في حصول الصفات باسرها وهو مفهوم الصغرى و
اما الكبرى فلان ما يكفي الذات في حصوله لو لم يجب
حصوله للذات لتوقف وجوب حصوله للذات
على امر مغاير للذات فلا يكون الذات كافية في
حصوله وقد فرضناها كافية هف تم الحجة تنبيها
وحصل المطلوب اذا تقرير الحجة والاعتراض عليه من وجوه
احدها ان السلوب والاضافات من الصفات

الممكنة للذات والذات غير كافية في حصولها لتوقفها
على امور مغايرة للذات ضرورة كونها نسبا بين
الذات وتلك الامور فان القادرية مثلا نسبة بين
الذات ومقدوراتها وكذا كون الذات مسلوبا عنها
الحدوث لكونه نسبة بين الذات وسلب الحدوث
مفتقر الى سلب الحدوث عن الذات وجوابه ان
الكلام في الصفات الحقيقية لا في الصفات مطلقا
فلا يرد النقض بالصفات السلبية والاضافية وفيه نظر
وثانيهما انا لا نسلم ان الذات لو لم يكن كافية في
جميع الصفات كان شيء من الصفات من الغير و
لم لا يجوز ان يكون من الذات بتوسط الغير وجوابه
ان كونها من الذات بتوسط الغير مثل كونها في الغير
في استلزام الخلف فان صدور تلك الصفة من
الذات لو كان بتوسط الغير كان الغير جزءا من
العلة التامة لتلك الصفة فيكون وجوده شرطا
لوجوده وعدمه شرطا لعدمها فيلزم منه ما يلزم في الاول
من غير فرق وثالثها ان التجرد المأخوذ في تالي
الشرطية القائلة متى كان حضور الغير شرطا لحصول
الصفة وغيبته شرطا لعدمها لم يكن ذات الواجب

من حيث هي مجردة عن الشرطين واجب الوجود
انما هو بحسب الاعتبار لا بحسب نفس الامر فان تجرد
الذات عن كليهما في نفس الامر مستحيل لامتناع خلوها
عنهما واذا كان كذلك فالشرطية ممنوعة قوله
لانه لو وجب وجودها فاما ان يجب مع الصفة اولا
معها قوله نختار انه يجب مع الصفة قوله فان
وجب وجودها مع الصفة لم يكن حصول الصفة مشروطا
بحضور الغير قلنا ممنوع قوله لان الصفة حاصلة للذات
المجردة عن الحضور قلنا التجرد بحسب الاعتبار ولا
يلزم منه عدم اشتراط الحضور في حصول الصفة و
انما يلزم ذلك ان لو كانت مجردة في نفس الامر
وهو ممنوع او نختار الشق الثاني ونمنع المقدمات التي
كانت في الشق الاول بعينه ولا محيص عن هذا الاعتراض
والاولى في الاستدلال ان يقال كل ما هو ممكن للواجب
من الصفات يوجبه ذاته وكل ما يوجبه ذاته فهو واجب
الحصول اما الكبرى فظ واما الصغرى فلانها لو لم
يصدق لكان وجوب بعض الصفات بغير الذات
فذلك الغير ان كان واجبا لذاته لزم تعدد الواجب
وان كان ممكنا فاما ان يوجبه الذات ويلزم كونها

موجبة للبعض الذي فرضناها غير موجبة اياه من الصفات
او الموجب للموجب موجب او لا يكون وجوبه
بموجب ثم ان يوجبه وينتقل الكلام اليه فاما ان تذهب
سلسلة الموجبات الى غير النهاية او تنتهي الى موجب
يوجبه الذات ويلزم خلاف المفروض والحاصل
ان الذات لو لم يوجب الصفات باسرها لزم احد
الامور الممتنعة من تعدد الواجب والتسلسل وخلاف
المفروض فيكون الذات موجبة لجميع الصفات و
يحصل المطلوب وهذه من الزوائد التي لم يسبق ظهورها
بظهور سواه ولها اخوات فيما سبق يشهد لواحدة
واحدة منها بالاختراع عند العثور عليها من مارس
تتبع كتب الفن من اولي الفطنة **قال**
فصل في ان الواجب لذاته لا يشارك الممكنات
في وجوده لانه لو كان مشاركا للممكنات في وجوده
فالوجود من حيث هو اما ان يجب له التجرد او اللاتجرد
او لا يجب له شيء منهما فان وجب له التجرد وجب
ان يكون وجود الممكنات مجردا غير عارض للماهيات
وهو ممتنع لانا نعقل الممتنع مع الشك في وجوده الخارجي
فلو كان وجوده نفس حقيقته لكان الشيء الواحد معلوما

ومشكوكا في حالة واحدة وهو ممتنع وان وجب اللاتجرد
لما كان وجود الباري تعالى مجردا هف وان لم يجب
له شيء منهما كان كل واحد منهما ممكنا فيكون لامكانه معلولا
لعلة فيلزم افتقار واجب الوجود في تجرده الى الغير
فلا يكون ذاته كافية فيما له من الصفات هذا خلف
اقول الواجب لذاته لا يشارك
الممكنات في وجوده اي ليس الوجود معنى واحدا
نوعيا مقولا على وجود الواجب ووجود الممكنات
بالتواطؤ كقول الانسان على اشخاصها وذلك لانه
لو شاركها في الوجود بهذا المعنى فالوجود من حيث
هو هو اما ان يجب له التجرد عن كونه عارضا للماهية
او اللاتجرد عن العروض لها او لا يجب له شيء منهما
والاقسام الثلاثة باسرها باطلة اما الاول فلاستلزامه
تجرد وجود الممكن وكون الوجود نفس حقيقته وهو ممتنع
لانا نعقل ماهية الممكن كالمسبع مثلا ونشك في وجوده
فلو كان وجود الممكن نفس حقيقته لزم كون الشيء الواحد
معلوما ومشكوكا في حالة واحدة وهو ممتنع واما الثاني
فلاستلزامه عروض الواجب بوجوده وقد تبين بطلانه
واما الثالث فلاستلزامه كون كل من التجرد واللاتجرد

ممكنا مفتقرا الى علة فيلزم افتقار الواجب في تجرده الى
الغير وذا بناء على ما اشتهر من ان ذات الواجب كافية
فيما له من الصفات ثم اقول تقرير الجواب واعترض عليه من
وجهين احدهما ان ذكركم في اثبات العروض لوجود
الممكنات انا نعقل الشيء مع الشك في وجوده اثبات
للمقدمة الكلية بالمثال الجزئي وانه غير جائز واجيب
عنه بان المقصود هنا نقض المقدمة الكلية الحاكمة بان
وجود الممكنات كلها مجردة غير عارضة والمثال
الجزئي كاف في النقض فلئن قيل المقصود اثبات
ان الواجب لا يشارك شيئا من الممكنات في الوجود
وهذا انما يثبت ان لو ثبت عروض الوجود في الممكنات
كلها والمثال الجزئي لا يفيد هذه الكلية قلنا المقصود
ان الوجود ليس مقولا بالتواطؤ على وجود الواجب
ووجود الممكنات وذا يثبت بما ذكرنا من المثال
الجزئي بان يقال لو كان الوجود مقولا بالتواطؤ
على وجود الواجب ووجود الممكنات وكان الوجود
المشترك من حيث هو هو مجردا لزم ان يكون وجودات
الممكنات باسرها مجردة وليس كذلك اذ وجود بعض
الممكنات عارض كما في المثال المذكور وثانيهما انا

انا نسلم انه لو لم يجب شيء من التجرد واللاتجرد من حيث
هو هو لزم افتقار التجرد الى علة وانما يلزم ذلك ان
لو كان التجرد وجوديا وليس كذلك بل هو عدمي
واجيب عنه بان الممكن مفتقر الى العلة وجوديا
كان او عدميا غاية ما في الباب ان الممكن العدمي
لا يلزم ان يكون علته وجودية بل يكفي فيه العلة العدمية
فلو لم يجب التجرد للوجود من حيث هو هو لكان
ممكنا فيلزم افتقار الواجب في تجرده الى علة عدمية
وهو محال ولقائل ان يبدل ما ذكرتم من الدليل
على ان وجود الممكن غير مجرد منقوض بوجود
الواجب فانا نعقل الواجب ونشك في وجوده
ولهذا نحتاج في اثبات وجوده الى البرهان ولو
حصل لنا الجزم بوجوده بمجرد تعقله لما احتجنا الى
البرهان في اثبات وجوده ويمكن ان يجاب عنه
بان حقيقة الواجب غير معقولة وانما يعقل بصفاته
فلذلك احتجنا الى البرهان في العلم بوجوده ولو
الممكن معروف حقيقته لما احتيج بعد تعقل حقيقته الى اثبات
وجوده بالبرهان بخلاف الممكن فان التردد
في وجوده بعد تعقله من لوازم ماهيته وهذا يستلزم

عروض الوجود فيه واعلم ان المصنف لم يذكر في هذه المسئلة مذهب الحكماء بتمامه اذ غاية ما ذكره ان الوجود ليس مقولا بالتواطؤ على وجودي الواجب والممكن وليس هذا تمام مذهبهم فان مذهبهم ان وجود الواجب مخالف بالحقيقة لوجودات الممكنات ومطلق الوجود عارض لتلك الوجودات الخاصة مقول عليها بالتشكيك ومن الافاضل من ذهب الى ان الوجود لا كلية له ولا تعدد ولا عرضية وانما هو جزئي حقيقي واحد بالشخص قائم بذاته يوجد به الماهيات الممكنة بنوع من التعلق عجز مدرك بالعقول البشرية ووجودات تلك الماهيات عبارة عن موجوديتها العرضية الناشية بها الحاصلة لها بذلك التعلق وكما نسمعه نقول هذا هو مذهب الاولين والآخرين من الحكماء المحققين ومن مقالات المتصوفة يلوح انهم ذاهبون الى مثل هذا وتحقيق الحق في هذا ليس مما يتم بمجرد البحث

قال فصل في ان الواجب عالم بذاته لانه مجرد عن المادة وكل مجرد عن المادة عالم بذاته لان ذاته حاصلة عنه فيكون عالما بذاته لان العلم هو حصول حقيقة الشي مجردة عن المادة ولواحقها

فالباري تعالى عالم بذاته **اقول** اعلم اولا ان العلم بالشيء وادراكه بمعنى واحد وهو ان يتمثل حقيقة عند الذات المدركة اي تحصل عندها حقيقة الشيء اما بنفسها او بصورة ومثال لها اما الاول فكادراكنا انفسنا اذ نعلم بالضرورة ان ادراكنا انفسنا ليس بحصول صورة من انفسنا فينا وانما هو عبارة عن كون انفسنا حاضرة لنا بحيث لا نغفل عنها قطعا ويسمى هذا علما حضوريا واما الثاني فكادراكنا الانسان فان الشخص الخارجي منه يحس اولا بارتسام صورته في الرطوبة الجليدية ارتساما مشروطا بحضور ذلك الشخص عند الحاسة ويتخيل ثانيا بعد غيبة الشخص صورته الخيالية المقترنة بالغواشي المادية لحصولها في الحس المشترك عند التفات اليها ويتعقل ثالثا حقيقته الكلية بحصول صورته العقلية في النفس ويسمى علما انطباعيا ومما ينبغي ان يعلم ههنا ان كل موجود مجرد عن المادة ولواحقها مدرك لذاته لان كل مجرد فهو مدرك بالذات على ما سيأتي بيانه في الفصل التالي لهذا الفصل وحقيقته حاصلة له فيكون حقيقته حاصلة لذاته المدركة بالذات فيكون مدركا لذاته اولا لان

ليس الا حصول الحقيقة عند المدرك بالذات وانما قلنا
ان حقيقة المجرد حاصلة لان حقيقة كل موجود حاصلة
له عند حصوله والا لم يكن حقيقة له فان حقيقة كل شي
هي بعينه ذلك الشي هو هو فلو لم يحصل للشي حقيقة عند
حصوله لكان ذلك الشي هو ذلك الشي بدونها فلم يكن
تلك الحقيقة حقيقة له هف اذا تقرر هذا فنقول
واجب الوجود عالم بذاته لانه مجرد عن المادة اذ
لو كان ماديا لكان جسما او جسمانيا فيلزم افتقاره ضرورة
افتقار الجسم الى اجزائه والجسماني اليه والى جزئه
وكل مفتقر ممكن فيلزم ان يكون الواجب لذاته ممكنا
وهو محال فثبت ان الواجب لذاته مجرد عن المادة
وقد تبين ان كل مجرد عن المادة عالم لذاته ينتج
ان الواجب عالم لذاته وهو المطلوب قال
وتعقل الشي لذاته لا يقتضي التغاير بين العاقل
والمعقول لان العلم هو حضور حقيقة الشي مجردة وهذا
اعم من حضور حقيقة الشي المغاير ولا يلزم من كذب
الاخص كذب الاعم ولان كل واحد من الناس
يعقل ذاته لذاته والا لكان له شيئان احدهما عاقل
والاخر معقول هف اقول لما ذكر ان

الادراك هو حصول الحقيقة عند المدرك وكان هذا
مظنة ان يعترض بان يقال الادراك بهذا المعنى
اضافة بين العاقل والمعقول والاضافة تقتضي تغاير
المتضايفين ويلزم من هذا امتناع تعقل الشي ذاته
اذ لو تعقل شي ذاته لزم كونه مغايرا لذاته وانه محال
فبطل ما ذكرتموه في هذا الفصل من ان الواجب
عالم بذاته اورد منع البداية دفعا لهذا الاعتراض
وتقريرها ان تعقل الشي ذاته لا يقتضي التغاير بين
العاقل والمعقول فان العلم هو حضور الحقيقة المجردة
عن المادة عند المدرك مطلقا اي سواء كانت الحقيقة
الحاضرة مغايرة بالذات للمدرك اولا وهذا اعم
من حضور الحقيقة المغايرة وكذب الاخص لا يستلزم
كذب الاعم فعند تعقل الشي ذاته جاز ان لا يحضر عنده
حقيقة مغايرة له ويحضر حقيقة الغير المغايرة له ولان
كل واحد من افراد الناس يعقل ذاته وهذا بديهي
معلوم بالوجدان فلو اقتضى تعقل الشي ذاته التغاير
بين العاقل والمعقول لكان لكل شخص نفسان
احدهما عاقلة والاخرى معقولة وانه بديهي البطلان
وايضا لما كان تعقل كل منا ذاته معلوم بالبديهة

كان هذا التشكيك من قبيل التشكيك في البديهيات
فلا يستحق الجواب واما ان التعقل اضافة يقتضي تغاير
المضافين وهما العاقل والمعقول فذا الاينافي تعقل
الشيء ذاته اذ الاضافة لا تقتضي تغاير المضافين بحسب
الذات والحيثية بل تغايرهما بوجه ما وهو الحاصل في
تعقل الشيء ذاته فان الشيء من حيث ان من شانه التعقل
يغاير ذاته من حيث ان من شانه المعقولية فاذا
تعقل ذاته فهو بالحيثية الاولى عاقل وبالحيثية الثانية
معقول فزالت الشبهة بالكلية واتضح المقصود
قال فصل في ان الواجب لذاته عالم
بالكليات لانه مجرد عن المادة ولواحقها وكل مجرد
عن المادة يجب ان يكون عالما بالكليات اما الصغرى
فبيّنة واما الكبرى فلان كل مجرد بالامكان العام
يمكن ان يعقل وهذا بديهي لا خفاء فيه وكل ما يمكن ان
يعقل يمكن ان يعقل مع كل واحد من المعقولات
لا محالة فيمكن ان يقارنه سائر المعقولات في النفس
فان الادراك والتعقل هو حضور صورة المعقولات
في العقل مجردة عن المادة ولواحقها وكل ما يمكن
ان يقارنه ساير المعقولات في العقل يمكن ان يقارنه

ساير المعقولات في الخارج لان صحة مقارنة المعقولات
له لا يتوقف على حصوله في العقل لان حصوله فيه نفس
المقارنة فلو توقف صحة مقارنتها على حصوله في العقل
لزم توقف صحة الشيء على وجوده المتاخر عنها وهو محال
وكل مجرد يمكن ان يقارنه صور المعقولات في الخارج
فالواجب لذاته يمكن ان يقارنه صور المعقولات
في الخارج وكل ما يمكن لواجب الوجود بالامكان العام
يجب وجوده له في الخارج له والا لكان حاله منتظرة
تعالى **اقول** واجب الوجود لذاته
عالم بجميع الماهيات المعقولة والبرهان على ذلك ان
الواجب لذاته مجرد عن المادة ولواحقها وكل مجرد
عالم بسائر المعقولات فالواجب لذاته عالم بساير
المعقولات اما الصغرى فقد مر تقريرها في الفصل
المتقدم واما الكبرى فلان كل مجرد يمكن ان يكون
معقولا وهذا ظاهر اذ لا مانع للمجرد عن كونه معقولا
فان المانع عن المعقولية هو العلائق المادية المنافية
للتعقل الذي هو الحضور عند المجرد والمجرد بمعزل
عن تلك العلائق والتقض بان الواجب لذاته
يمتنع التعقل مع كونه مجردا غير وارد فان معنى

استلزام تعقل الواجب سواء ان العقول البشرية لقصورها
عن ادراكه لا يمكنها ان يتعقل حقيقة الواجب وذا
لا ينافي امكان معقوليتها في نفسها وكل ما يمكن ان يعقل
فانه يمكن ان يعقل مع كل ما سواه من المعقولات
وهذا ايضا ظاهر اذ لا منافاة بين تعقل وتعقل وكل ما
يمكن ان يعقل مع سائر المعقولات يمكن ان يقارنه
سائر المعقولات في العقل لان التعقل هو حصول صورة
الشيء في العقل فتعقل المجرد مع المعقولات حصوله
معها في العقل وهذا مقارنتها اياه في العقل وكل ما
يمكن ان يقارنه المعقولات في العقل يمكن ان يقارنه
في الخارج اذ لو صحت المقارنة في العقل دون الخارج
لزم توقف صحة مقارنتها على حصوله معها في العقل الذي
هو المقارنة لكن المقارنة متوقفة على صحتها فيلزم الدور
ومقارنة المعقولات للمجرد في الخارج هو تعقله اياها
وكل مجرد يمكنه ان يعقل سائر المعقولات وكل ما يمكن
حصوله للمجرد فهو واجب الحصول له بالفعل اذ لو كان
حصوله له بالقوة لزم كونه ماديا فان كون حقيقة الشيء
بالقوة من خواص ذلك الشيء ماديا ثبت ان كل مجرد
عالم بسائر المعقولات وهو الكبرى ولو جعلنا الكبرى

قولنا وكل مجرد يمكنه ان يعلم بسائر المعقولات لينتج
القياس ان الواجب يمكن ان يعلم بسائر المعقولات
وقلنا بعد ذلك وكل ما يمكن للواجب فهو واجب
الحصول له والا لكان له حالة منتظرة وقد ثبت
خلافه فيلزم منه المط لسقط عنا في هذه الحجة مؤونة اثبات
المقدمة القائلة كل ما يمكن للمجرد فهو واجب الحصول له
وقد تبين لك من هذا ما في كلام المص من التشويش
والاضطراب **قال** فان قيل لو كان
الباري تعالى عالما بالكليات لكان فاعلا لتلك الصورة
وقابلا لها وهو ممتنع لان القابل هو الذي يستعد للشيء
والفاعل هو الذي يفعل الشيء والاول غير الثاني
فيلزم التركيب قلنا لم لا يجوز ان يكون الشيء الواحد
مستعدا للشيء التصوري ومفيدا له وهذا لان معنى
كونه مستعدا للشيء انه لا يمتنع لذاته ان يتصوره و
معنى كونه فاعلا انه متقدم بالعلية على ذلك التصوير
فلم قلتم بانهما متنافيان ومن اعتقد ان علم الباري تع
بالاشياء من ذاته فقد اعتقد نفي العلم بالحقيقة
اقول هذه معارضة اوردها على الحجة
المذكورة في هذا الفصل وتوجيهها ان يقال لما ذكرتم

من الدليل وان دل على ثبوت كون الواجب عالما
بالمعقولات كلها ولكن عندنا ما ينفيه وهو ان الواجب
لو كان عالما بشيء لكان الواجب فاعلا وقابلا للصورة
الحاصلة من الشيء في ذاته والتالي باطل اما لزوم كونه
فاعلا لها فلان الصورة الحاصلة في ذاته ممكنة لافتقارها
الى ما يقوم به فيفتقر الى مؤثر فيها فذلك المؤثر ان
كان غير ذات الواجب لزم افتقار الواجب في
صفة العلم الى ذلك الغير وهو محال فيتعين ان يكون
المؤثر فيها هو الذات واما لزوم كونه قابلا لها فلان
العالم لابد وان يكون قابلا لصورة المعلوم لقيامها
واما بطلان التالي فلان القابلية هو الاستعداد و
والفاعلية هو التأثير وهما متغايران يعقل كل منهما
بدون الاخر فلو كان الواجب فاعلا وقابلا معا
للصورة لزم التركيب في ذاته وهو محال واجاب عن
هذه المعارضة بانا لا نسلم ان الشيء الواحد لا يجوز ان
يكون مستعدا للصورة وفاعلا لها اذ معنى كونه مستعدا
للصورة هو انه لا يمتنع ان يحصل له الصورة ومعنى
كونه فاعلا لها انه متقدم عليها بالعلية ولا امتناع في
اجتماع المعنيين لعدم تنافيهما واما انهما معنيان متغايران

يلزم من حصولها للواجب التركيب في ذاته لتنوع
ايضا اذ التركيب انما يلزم ان لو كانا جزئين للذات
وليس كذلك بل هما اضافتان عارضتان لها
بالقياس الى الصورة وهو غير مستحيل فان العالمية
والقادرية مثلا اضافتان تعرضان لذات الواجب
بالقياس الى معلومه ومقدوره ثم ان المصنف مال
في هذه المسئلة الى ما ذهب اليه المتكلمون من ان
علم الباري تعالى للاشياء صفة قائمة بذاته زائدة
على نفس حقيقته وذهابه الى ان علمه بالاشياء انما
هو بارتسام صورها في ذاته كالعلم الحادث للنفوس
الناطقة ورد مذهب الحكماء زاعما ان من اعتقد ان
علم الواجب هو نفس ذاته هربا عما يرد على المتكلمين
من لزوم كون ذات الواجب فاعلا وقابلا لعلمه فقد
اعتقد نفي العلم عن ذات الواجب بالحقيقة وذلك
لان من جعل العلم نفس الذات فقد نفى الارتسام
والعلم انما هو الارتسام لا غير فيكون نافيا للعلم بالحقيقة
وهذا الرد انما يتوجه عليهم ان لو انحصر العلم في
الارتسام ولهم ان يمنعوه ويقولوا العلم هو ان
يحصل عند العالم حقيقة المعلوم اما بنفسها او بارتسام

صورة منها فيه او في آلته فالادراك تام اخص من العلم
ولا يلزم من انتفاء الاخص انتفاء الاعم **قال**
فصل في ان الواجب لذاته عالم بالجزئيات على وجه
كلي لانه يعلم اسبابها فوجب ان يكون عالما بها
لان من يعلم العلة وجب ان يعلم ما يلزم عنها لذاتها
والا لما كان عالما بها لكن لا يدركها مع تغيرها والا
لكان يدرك تارة منها انها موجودة غير معدومة
وتارة يدرك منها انها معدومة غير موجودة فيكون
لكل واحد منها صورة عقلية على حدة وواحدة من
الصورتين تبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود
متغير الذات تعالى بل يدرك على وجه كلي كما
يعلم الكسوف الجزئي بعينه بانك تقول فيه بانه
كسوف يكون بعد حركة كذا من كذا شماليا نصفه كذا
وهكذا الى جميع العوارض لكنك ما علمته جزئيا لان
ما علمته لا يمتنع الحمل على كثيرين وهذا العلم غير كاف
لوجود ذلك الكسوف في هذا الوقت ما لم ينضم
اليه المشاهدة ولما لم يكن الحاصل في حق الله تعالى
سوى ما ذكرنا لم يعلم الجزئيات الا على وجه كلي
قوله اعلم ان تخليص البيان في هذا المطلب

يستدعي تمهيد مقدمات الاولى ان علم الواجب
بالاشياء علم تام وهو علمه بها مع جميع صفاتها وآثارها
اللازمة والغير اللازمة وذلك لان علمه بجميع ذلك
ممكن الحصول له اذ هو مدرك بالذات وهذه الاشياء
من شانها ان يكون مدركة فيلزم حصول علمه بجميع ذلك
والا لكان حاله منتظرة الثانية ان العلم التام بالعلة
الموجبة لشيء يوجب العلم بالمعلول لان العلم التام
بالعلة الموجبة يقتضي حصول العلم بوجه استلزامها
لمعلولها وذا يقتضي حصول العلم بالمعلول الثالثة
ان العلم بالجزئي يكون على وجهين احدهما علم يتغير
بتغير المعلوم الجزئي وهو علم زماني تابع للمعلوم الجزئي
بمعنى ان المعلوم الجزئي الحادث حال عدمه
السابق يعلم انه معدوم سيوجد واذا وجد يزول
هذا العلم ويحصل بدله العلم بانه موجود وعند
طريان العدم عليه يزول العلم بالوجود ويحصل
العلم بطريان العدم عليه وهذا هو العلم الجزئي
على الوجه الجزئي لمطابقته الجزئي في التغير وثانيهما
علم لا يتغير بتغير المعلوم وهو علم متعال عن الزمان
حاصل عن العلم بالاسباب وكذا المعدوم وهو العلم

على الوجه الكلي المشابه بعدم تغيره للامور الكلية
المصونة عن التغير مثال الوجه الاول علمك
بالكسوف المعين في جزء واقع من الزمان المتغير
بتغيره مثل ان يعلم قبل وقوعه انه سيقع وعند
وقوعه يزول هذا العلم ويحصل العلم بانه واقع وبعد
ما انقضى يزول العلم بالوقوع ويحصل العلم بالانقضاء
وهذا العلم زماني لاحاطة الزمان به حيث لا يوجد
الا في جزئه ومثال الوجه الثاني العلم بالكسوف
المعين الحاصل من العلم باسبابه كما اذا علمت
بمعاونة النجوم والحساب مقدار الزمان الواقع
بين الكسوفين فتعلم بذلك وقوع الكسوف
الثاني في جزء من الزمان متعين بالنسبة الى
الكسوف الاول المعلوم النسبة الى بعض التواريخ
المعلومة مثل ان تعلم انه واقع في ساعة كذا من
يوم كذا من شهر كذا من سنة كذا من الكسوف
الاول المعلوم الوقوع في ساعة كذا من يوم كذا
من شهر كذا من سنة كذا من التاريخ الفلاني
فتعلم انه في اي ساعة من اي يوم من اي شهر
من اي سنة من التاريخ المذكور وهو علم واحد

مستمر حاصل قبل الكسوف ومعه وبعده لا يتغير بتغير
من الاستقبال الى الحضور الى الانقضاء متعال
عن الزمان لا لامكان كونه محيطا بالزمان بان يحضر
هذا الجزء من الزمان جزء من الزمان الممتد من الازل
الى الابد فلئن قيل هذا الوجه من العلم قد يحصل
لبعض الاشخاص البشرية بعد ان لم يكن حاصلا له
كما في المثال المذكور فيكون حادثا بالزمان فيكون
زمانيا لاحاطة الزمان بحدوثه قلنا زمانية حدوث
بعض افراده المختص بموضوع متعلق بالمادة لا ينافي
تعاليه عن الزمان بحسب ذاته واذ قد تمهدت
هذه المقدمات فنقول واجب الوجود لذاته
عالم بالجزئيات لكن لا على الوجه الجزئي بل على
الوجه الكلي اما انه عالم بالجزئيات فلانه عالم
بذاته علما تاما لما ذكرنا في المقدمة الاولى فيلزم علمه
بمعلوله الاول لما ذكرنا في المقدمة الثانية وعلمه
بالمعلول الاول ايضا علم تام فيلزم العلم بمعلول
معلوله وهكذا الى ان ينتهي الى آخر المعلولات
المترتبة في الطول ويسري في الحوادث المتغيرة
المتباينة في العرض فيحيط علمه بجميع الجزئيات

القديمة والحادثة الغير المتناهية من الازل الى الابد
واما ان علمه بالجزئيات ليس على الوجه الجزئي فلانه
لو كان على الوجه الجزئي لكان يدرك تارة ان
الجزئي موجود غير معدوم واخرى عكس ذلك لما
ذكرنا في المقدمة الثالثة في الوجه الجزئي فتحصل
في ذاته صورتان عقليتان متعاقبتان بحيث لا تبقى
احديهما عند طريان الثانية فيلزم التغير في ذاته
تع فيكون علمه بالجزئيات على الوجه الكلي
المصون عن التغير المتعالي عن الزمان حسبما
فسرناه في المقدمة الثالثة وهذا القدر من البيان
كاف في هذا المط لكن المص زاد عليه بان قال
بل مدركه على الوجه الكلي مثل ان يدرك من
الكسوف المعين بانه كسوف يكون بعد حركة كوكب
معين كذا درجة من برج كذا حال كون ذلك الكسوف
شماليا اي واقعا في جانب الشمال من قرص الشمس
او في البروج الشمالية بصفة كونه في عقدة الراس
وهكذا الى ان يحصر جميع العوارض اللاحقة لهذا
الكسوف وهذا المدرك ليس جزئيا بل هو كلي
اذ لا يمتنع حمله على كثيرين ولما لم يكن الحاصل في حق

الله تعالى من ادراك الجزئيات سوى ما ذكرنا
لم يكن علمه بالجزئيات الا على الوجه الكلي ولزم
من هذه الزيادة ان معلوم الله تعالى من الجزئيات
معاني كلية ليس الا وهذا تصريح بانه لا يعلم الجزئيات
وهو خلاف مذهبهم ووقع في هذه الزيادة استدراك
ايضا وهو زيادة قوله وهذا العلم غير كاف الخ
لعدم افتقار المط اليه **قال** فصل في ان
واجب الوجود مريد للاشياء وجواد اما ارادته
فلان كل ما هو معلوم عنده مبدا وهو خير غير مناف
لماهيته فايض عن ذات المبدا وكماله فذلك الشيء
مرضي له وهذا هو الارادة واما جوده فلان الواجب
لذاته اما ان يفعل لقصد وشوق الى كمال او يفعل
لانه نظام الخير في الوجود فيوجد الاشياء على ما ينبغي
لا لغرض وشوق والاول بط لما بينا ان واجب الوجود
ليس له كمال منتظر فالقسم الثاني حق فهو الجواد
اقول اورد في هذا الفصل مطلبين
احدهما ان واجب الوجود مريد للاشياء بمعنى ان
ما صدر عنه من الاشياء صادر عنه بارادته وثانيهما
انه جواد واما انه مريد فلان كل ما يصدر عنه فهو عالم

ويصدر ورد عنه لما انه عالم بجميع المعلومات والصادر
عنه لا بد ان يكون خيرا لكونه منبعا لفيضان الخير
وغير مناف لماهيته لان الصادر عنه يكون لازما
لحقيقته واللازم لا يكون منافيا وكل ما هو معلوم له
وهو خير غير مناف لماهيته فايض عنه لكماله المقتضي
لفيضانه فهو مرضي له وكل ما يصدر عنه من الاشياء
يكون صادرا عنه برضاه وهو المعنى بالارادة فقد ثبت
انه مريد لما صدر عنه من المعلولات وهو المطلوب
واما انه جواد فاعلم اولا ان معنى الجود هو افادة
ما ينبغي اي شيء هو موثر مرغوب عند المستفيد لا
لعوض فواهب السكين لمن لا ينبغي له لا يكون جوادا
وكذا من يهب شيا ليستعيض من المستفيد او من
غيره ليس بجواد بل هو معامل والعوض لا يلزم
كونه عينا بل كل ما يتوقع المفيد حصوله في مقابلة
افادة من عين او ثناء او تخلص عن مذمة او
توصل الى كونه على ما هو احسن واليق به فهو عوض
اذا تقرر هذا فنقول واجب الوجود جواد لانه
مفيد وجود الاشياء والوجود خير محض مرغوب
عند كل عاقل فاما ان ينيل بهذه الافادة لغرض

وشوق الى كمال يحصل بهذه الافادة او يفعله لان
فعله هذا نظام الخير في الوجود اي يحصل به ما هو
الاليق بالموجودات من النظام المقرر في عنايته
الازلية فيوجد الاشياء على ما ينبغي لا لغرض و
شوق والاول بح اذ لو كان فعله لحصول كمال منه
له لزم ان يكون له حالة منتظرة وقد تبين امتناع
ذلك فتعين الثاني وهو انه يفيد وجود الاشياء
لا لغرض وشوق الى ما يكون عوضا عما افاده فيكون
جوادا وهو المطلوب **قال** النمط الثالث

الملائكة

في الملائكة وهي العقول المجردة ويشتمل على فصول
اقول قد تقرر عندك فيما سلف ان العقول
جواهر مجردة غير متعلقة بالاجسام تعلق التدبير و
التصرف وذلك بسبب ان الجوهر المجرد انما يتعلق
بالجسم هذا النوع من التعلق ليصير الجسم آلة له في
الاستكمال كما هو من شان النفوس والعقول
لكمالاتها الفطرية مستغنية عن الاستكمال فهي لا تتعلق
بالاجسام هذا النوع من التعلق بل لا تعلق لها
بالاجسام الا بالعلية والتاثير ولما كانت هي من موضوعات
العلم الالهي كان من الواجب ان يبحث عنها في

القسم الثالث الذي هو في العلم الالهي من هذا المختصر
فلهذا رتب المصنف في هذا الفن لاثباتها وبيان احوالها
مشتملا على عدة فصول **قال** فصل في
اثبات العقل وبرهانه ان الصادر عن المبدأ الاول
انما هو الواحد لانه بسيط والبسيط لا يصدر عنه الا
الواحد وذلك الواحد اما ان يكون هيولى او
صورة او عرضا او نفسا او عقلا لا جائز ان يكون
هيولى لانها لا تتقوم بالفعل بدون الصورة ولا
جائز ان يكون صورة لانها لا تتقدم بالعلة على الهيولى
ولا جائز ان يكون عرضا لاستحالة وجوده قبل
وجود الجوهر ولا جائز ان يكون نفسا والا لكان
فاعلا قبل وجود الجسم وهو محال اذ النفس هي التي
تفعل بواسطة الاجسام فتعين ان يكون عقلا وهو المط
اقول المبدأ الاول جل ذكره بسيط ليس فيه
تعدد حيثيات وكل بسيط شانه انه لا يصدر عنه الا
واحد وكل ما هو كذلك فالصادر عنه بلا واسطة معلول واحد
لا غير فهذا المعلول الواحد الصادر عنه اولا لا يجوز
ان يكون عرضا اذ لو كان عرضا فاما ان يكون صادرا
عنه قائما بنفسه او بمحل والاول باطل اذ القائم بنفسه

انما هو الجوهر لا العرض وكذا الثاني لان المحل
ان كان هو المبدأ كان المبدأ فاعلا وقابلا معا
لهذا العرض وانه محال وان كان غيره كان معلولا له
لان ما سواه من الموجودات كلها معلولة له اما بلا
واسطة او بواسطة فان كان العرض ومحله كلاهما
صادرين عنه بلا واسطة لزم صدور اثنين من
المبدأ الاول في مرتبة واحدة وانه محال وان كان
الصادر عنه بلا واسطة احدهما فقط فان كان هو
المحل لم يكن العرض اول معلول صدر عنه وقد فرضناه
كذلك هف وان كان هو العرض لزم تقدم العرض
على محله المتقدم عليه فيلزم تقدمه على نفسه وهو محال
ثبت ان المعلول الاول ليس بعرض فيكون
جوهرا فاما ان يكون هيولى او صورة او جسما
او نفسا او عقلا لانحصار الجوهر في هذه الاقسام لا سبيل
الى كونه هيولى لانه لو كان هيولى لزم تقدم الهيولى
على الصورة لتقدم المعلول الاول على ما سواه من
المعلولات لكن الهيولى لا تتقوم بالفعل الا بالصورة
فلا تتقدم عليها ولا الى كونه صورة لانه لو كانت
صورة لتقدمت الصورة بالفاعلية على الهيولى

لتقدم المعلول الاول على ما سواه من المعلولات
بالفاعلية لكن الصورة لا تتقدم بالفاعلية على الهيولى
لما تبين ان الصورة شريكة لفاعل الهيولى ولا الى
كونه جسما لان الجسم مركب من الهيولى والصورة
فلو كان الصادر عن المبدأ الاول بلا واسطة هو
الجسم فاما ان يكون الصادر بلا واسطة كل واحدة
من الهيولى والصورة او احدهما فقط اذ لو لم يكن
شيء منهما صادرا بلا واسطة لم يكن الجسم صادرا بلا
واسطة هف فعلى الاول يلزم صدور اثنين عنه في
مرتبة واحدة وانه مح وعلى الثاني يلزم ما ذكرنا في
القسمين الاولين لكون واحد منهما لا بعينه ويلزم
ايضا خلاف ما فرضناه من ان الصادر بلا واسطة
هو الجسم ولا الى كونه نفسا اذ لو كان نفسا لكانت
النفس فاعلة قبل وجود الاجسام وانه مح لان النفس
انما تفعل فعلها بواسطة الاجسام واذا قد بطلت
الاقسام الاربعة تعين القسم الخامس وهو ان المعلول
الاول هو العقل وهو المط **قال** فصل
في اثبات كثرة العقول وبرهانه ان المؤثر في
الافلاك اما ان كان عقلا واحدا او ملكا واحدا

او عقولا متكثرة لا جائز ان يكون عقلا واحدا لاستحالة
صدور الجميع الافلاك عن عقل واحد لما بينا ان
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولا سبيل الى الثاني
لان الفلك لو كان علة لفلك آخر فاما ان يكون
الحاوي علة لوجود المحوي او على العكس لا سبيل
الى الثاني لانه اخس واصغر والاخس الاصغر
يستحيل ان يكون سببا للاشرف الاعظم ولا
جائز ان يكون الحاوي علة لوجود المحوي لانه لو
كان كذلك لكان وجوب وجود المحوي متاخرا
عن وجود الحاوي لان وجوب وجود المعلول
متاخر عن وجود العلة واذا كان كذلك فعدم
المحوي مع وجود الحاوي لا يكون ممتنعا لذاته و
الا لكان وجوده معه لا متاخرا عنه هف واذا
كان عدم المحوي مع وجود الحاوي ممكنا كان الخلاء
ممكنا لذاته هف فظهر ان المؤثر في الافلاك
عقول متكثرة **اقول** لما اثبت وجود
العقل في الفصل السابق حاول في هذا الفصل ان
يثبت له التعدد وتقرير البرهان عليه ان الفلك
لابد له من مبدأ قريب يؤثر فيه بلا واسطة فذلك

المبدأ اما ان يكون سوى الواجب لذاته او فلكا آخر
او نفسا او عقلا وما سوى الآخر من الاقسام بط
اما الاول فلما بينا ان الصادر عن الواجب
اولا ليس بجسم واما الثاني فلان المؤثر في
الفلك ان كان فلكا آخر فالمؤثر منهما اما ان
يكون حاويا بالنسبة الى الآخر او محويا ولا سبيل الى
شيء منهما اما انه لا سبيل الى الثاني فلان المحوي
اخسّ واصغر من الحاوي ولا يجوز ان يكون
الاخس الاصغر علة للاشرف الاعظم اما ان
المحوي اصغر من الحاوي فظ واما انه اخس
منه فلان بعده عن المبدأ الاول في سلسلة الممكنات
المرتبة اكثر من بعد الحاوي عنه والابعد اخس
هكذا قيل وفيه مصادرة على المط لان المحوي
انما يكون ابعد ان لو لم يكن علة للحاوي اذ لو
كان علة للحاوي لكان اقرب منه الى المبدأ
فاثبات عدم علية المحوي بابعدية يكون مصادرة
على المط والاولى ان يقال المحوي اخس من
الحاوي لان المحوي اقرب حيزا من الحاوي الى
ما يقبل الكون والفساد من العناصر وهي اخس

من الافلاك الغير القابلة لهما والاقرب الى الاخس
اخس من الابعد عنه واما ان الاخس الاصغر لا
يؤثر في الاشرف الاعظم فلما تشهد به الطباع
السليمة فان كل صاحب طبع سليم يحكم باستحالة
كون الاخس الاصغر يؤثر في الاشرف الاعظم
وهذه المقدمة اقناعية لم يتم عليها برهان والاولى
في ابطال علية المحوي ان يستدل بما سنذكره
في ابطال علية الحاوي من الطريق العام
الدال على بطلان كون الجسم علة لجسم اخر
واما انه لا سبيل الى الاول فلاثباته طريقان
احدهما خاص يدل على امتناع علية الحاوي بخصوصه
وثانيهما عام يدل على امتناع علية جسم لجسم آخر
اما الطريق الخاص فهو ان الحاوي لو كان علة
للمحوي لكان وجوب وجود المحوي متاخرا
عن وجوب وجود الحاوي فان المعلول متاخر
عن العلة بوجوب الوجود ضرورة ان العلة
ما لم يجب وجودها لم يجب عنها وجود المعلول
واذ قد ثبت ان وجوب وجود المحوي متاخر
عن وجود الحاوي فقدم المحوي مع الحاوي

لايكون ممتنعا لذاته اذ لو امتنع عدم المحوى مع الحاوى
لذاته يوجب وجود المحوى مع الحاوى فلا يكون
وجود المحوى متاخرا عن الحاوى هف واذا
امكن عدم المحوى مع وجود الحاوى لذاته لزم
امكان الخلاء لذاته لان عدم المحوى مع وجود الحاوى
ملزوم لوجود الخلاء وامكان الملزوم لذاته ملزوم
لامكان اللازم لذاته والا امتنع اللازم مع امكان
الملزوم وهو يهدم الملازمة بينهما فعلم مما ذكرنا ان
علية الحاوى للمحوى يستلزم امكان الخلاء لذاته
وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم فيبطل علية
الحاوى وهو المط واما الطريق العام فبيانه مسبوق
بمقدمة وهى ان تاثير جسم فى جسم انما يكون بشرطين
احدهما ان يكون كل واحد من الجسمين ذا وضع
بالنسبة الى الآخر وهو بديهى ويشهد به استقراء الاجسام
ايضا فان النار مثلا انما تؤثر فى غيرها بالتسخين ان
لو كان بينهما وضع المقارنة او المقاربة وكذا
الشمس انما يضئ ما يقع فى محاذيها من الاجسام دون
غيرها وثانيهما ان يكون المؤثر من الجسمين مؤثرا
فى شئ من جزئى المتاثر منهما اعنى هيولاه وصورته

والا لم يكن مؤثرا فيه هف اذا تمهد هذا فنقول
اذا كان جسم ما علة لجسم آخر كان الاول منهما علة
لشئ من هيولى الثانى وصورته بحكم الشرط الثانى
وكلما كان كذلك كان شئ من هيولى الثانى
وصورته ذا وضع بالنسبة الى الاول بحكم الشرط
الاول والتالى بط اذ ليس شئ من الهيولى والصورة
ذا وضع بالانفراد اصلا فكذا المقدم فلا يكون جسم ما
علة لجسم آخر ويلزم منه المط واما الثالث
فلان المؤثر فى الفلك لو كان جسما لكان تاثيره
فيه بواسطة الجسم الذى هو آلة لها فى صدور افعالها
عنها واذا كان كذلك لزم تقدم ذلك الجسم
بالطبع على الفلك فهو اما حاو بالنسبة اليه او محوى
وتبين بطلانه بما ذكرنا فى القسم الثانى ولا حاجة
الى التطويل بالاعادة واذ قد بطلت الاقسام
الثلثة تعين الرابع وهو ان المؤثر فى الفلك هو
العقل فنقول قد دل اختلاف حركات الكواكب
المعلوم بالرصد على كثرة الافلاك فالمؤثر فيها اما
عقل واحد او عقول متكثرة والاول باطل
لان العقل بسيط وجهة صدور الفلك عنه

جهة واحدة وقد بينا ان الواحد البسيط لا يصدر عنه
بجهة واحدة الا واحد فتعين الثاني ويلزم منه كثرة
العقول وهو المطلوب واعترض على هذه الحجة بمنع الحكم
لقيام احتمال كون المؤثر في الفلك عرضا واجيب
عنه بالاحتجاج على بطلان هذا الاحتمال بان العرض
اضعف من الجوهر والاضعف يمتنع ان يكون
علة للاقوى وانت خبير بان هذه الحجة اقناعية
والصواب ان يقال لو كان المؤثر في الفلك
عرضا لاحتاج ذلك العرض في تاثيره الى محله فمحله
ان كان فلكا او نفسا لزم منه ما لزم من كون
المؤثر فلكا او نفسا وان كان عقلا لزم منه المطلوب
لافتقار كل واحد من الافلاك ح الى عرض
قائم بعقل على حدة لامتناع قيام الاعراض المتعددة
الحيثية بعقل واحد لاستلزامه تركب العقل فتعدد
العقول بحسب تعدد الافلاك وهو المطلوب
هذا هو التقرير المضبوط في هذا البرهان ولا يخفى عليك
ما في تقرير المصنف من الاختصار قال
بداية الحاوي سبب المحوي وهو العقل الثاني مع
ان اللب متقدم على المحوي والحاوي ليس بمتقدم

لان اللب متقدم بالعلية وما مع المتقدم بالعلية لا
يجب ان يكون متقدما اقول لما كان
الدليل القائم على عدم علية الحاوي بصدد ان
يعارض بان يقال دليلكم هذا وان دل على مطلوبكم
ولكن عندنا ما ينافيه وهو ان الحاوي محدد الجهات
مع العقل الثاني لكونهما معلولي علة واحدة وهو
العقل الاول على ما سيأتي تقريره والعقل الثاني
متقدم بالعلية على المحوي وما مع المتقدم متقدم وهذا
ظاهر في التقدم الزماني فيلزم تقدم الحاوي على المحوي
بالعلية لان تقدم العقل الثاني عليه بالعلية اورد
هذه الهداية جوابا عن هذه المعارضة وتقريره
ان كون الحاوي مع العقل الثاني الذي هو علة
المحوي في رتبة الابداع لا يستلزم تقدم الحاوي
بالعلية على المحوي لان تقدم العقل الثاني على المحوي
بالعلية وما مع المتقدم بالعلية لا يجب بل يمتنع ان
يكون متقدما بالعلية لاستلزامه توارد علتين على
المعلول الواحد الشخصي وهو ممتنع بخلاف تقدم
الزماني فان ما مع المتقدم فيه يجب ان يكون
متقدما لان المتقدم بالزمان هو الموجود في الزمان

المتقدم ومع المتقدم بالزمان كذلك **قال**
بداية الحاوي والمحوي كل واحد منهما ممكن لذاته
وذلك لا يقتضي الخلاء لان الخلاء لا يلزم من ذلك
وانما يلزم من وجود الحاوي وعدم المحوي وذلك
غير ممكن **اقول** لما ابطل علية الحاوي
للمحوي باستلزامها امكان الخلاء اشعر ان يعترض
عليه بان يقال امكان الخلاء لازم عليك وان
لم يكن الحاوي علة وذلك لان كل واحد من الحاوي
والمحوي ممكن لذاته وكل ممكن لذاته جايز العدم
فكل من الحاوي والمحوي يكون جايز العدم وعدم
كل منهما ملزوم للخلاء فيلزم من جواز عدم كل منهما
امكان الخلاء لان امكان الملزوم يستلزم امكان
اللازم فاجاب عنه بان كل واحد من الحاوي
والمحوي ممكن جايز العدم بالنظر الى ذاته ولا يلزم
من ذلك امكان الخلاء فان انتفا كل منهما لا يستلزم
الخلاء فان الجرم الذي في جوفهما يكون هو المحدد
للجهات على تقدير انتفائهما فحال ما وراء ذلك
الجرم على تقدير انتفائهما كحال ما وراء محدد الجهات
وكما ان ما وراء المحدد ليس بخلاء فلذا حال

ما وراء الجرم المذكور على تقدير انتفائهما فلا يلزم من
انتفائهما الخلاء وتحقيقه ان الخلاء الممتنع سواء كان البعد
المفطور او الفضاء الموهوم بين الاجسام القابل
للزيادة والنقصان وما وراء المحدد ليس ببعد لانتفاء
الابعاد بالمحدد ولا قابل للزيادة والنقصان لانه
لا شي محض فلا يكون خلاء باحد المعنيين بل الخلاء انما
يلزم من وجود الحاوي مع عدم المحوي وذا غير
ممكن فلا يلزم امكان الخلاء فان قيل كل واحد من
وجود الحاوي وعدم المحوي ممكن لذاته ولا تنافي
بينهما فيجوز اجتماعهما ويلزم منه الخلاء قلت الحاوي لاستلزام
العقل الذي هو علة موجبة للمحوي ملزوم للمحوي و
وجود الملزوم مع عدم اللازم مما يتنافيان
فوجود الحاوي يكون منافيا لعدم المحوي فلا
يثبت جواز اجتماعهما ولا لزم امكان الخلاء
قال فصل في ازلية العقول وابديتها
اما كونها ازلية فلوجوه احدها ان واجب الوجود
مستجمع لجملة ما لا بد منه في تاثيره في معلوله والا
لكان له حالة منتظرة هف والعقول ايضا مستجمعة
لجملة ما لا بد منه في تاثير بعضها في بعض لان كل

ما يمكن لها فهو حاصل لها بالفعل والا لكان شيء
منها حادثا وكل حادث مسبوق بمادة فيكون
مادية هف ويلزم من هذا ابديتها لان المعلول
يجب وجوده عند وجود علته التامة لما مر واما
كونها ابدية فلانه لو انعدم شيء منها لانعدم امر
من الامور المعتبرة في وجودها فيكون الباري تع
او شيء من العقول قابلا للتغير والحوادث هف
اقول الازل هو الزمان الماضي الذي
لا بداية له والابد الزمان المستقبل الذي لا نهاية له
والازلي ما كان موجودا في الازل بحيث لا يكون
لوجوده بداية فلا يسبقه عدم والابدي ما يكون
موجودا في الابد بحيث لا يكون لوجوده نهاية
فلا يلحقه عدم اذا ثبت هذا فالعقول كلها ازلية
وابدية اما انها ازلية فلوجوه لم يذكر منها الا واحد
وهو ان الواجب لذاته مستجمع في الازل لجميع ما لا
بد منه في تاثيره في معلوله والا لزم ان يكون في حالة
منتظرة هف هكذا ذكره المصنف وفيه نظر
والاولى ان يقال ذات الواجب بانفرادها علة
تامة لمعلوله الاول اذ لو افتقر معلوله الى امر مغاير

لذاته فان كان ذلك الامر المغاير مقارنا للذات
لزم كونه صفة للواجب زائدة على ذاته وهذا خلاف
المقرر عندهم ان الواجب ليس له صفة زائدة وان
كان منفصلا عنها كان ممكنا معلولا لها سابقا على ما
فرضناه معلولا اولا هف فثبت ان ذات
الواجب وحدها علة تامة للعقل الاول والمعلول
لا يتخلف عن الواجب في الازل فيكون ازليا
ومتى كان العقل الاول ازليا كان العقل الثاني
ايضا ازليا لان العقل الاول مستجمع في الازل
لجملة ما لا بد له منه في تاثيره في العقل الثاني والا لكان
شيء من تلك الجملة حادثا وكل حادث مسبوق
بمادة فيكون ذلك الشيء ماديا ويلزم منه كون العقل
ماديا لمقارنته ذلك الشيء اياه فثبت ان العقل
مستجمع في الازل لجملة ما لا بد منه في تاثيره في العقل
الثاني ويلزم من ذلك ازلية العقل الثاني وبهذا
الطريق يثبت ازلية سائر العقول وليس
لقائل ان يقول لا حاجة الى هذا التطويل بل يكفي
ان يقال لو كان العقل حادثا لكان ماديا لان
كل حادث مسبوق بمادة هف لان هذا انما

من باب تعيين الطريق الذي ليس من دأب
المناظرة عدول عن اقوى الطريقين لان ما اختاره
المصنف طريق لمي وهذا طريق اني واللمي اقوى
من الاني واما انها ابدية فلانه لو انعدم شيء من
العقول لكان انعدامه بانعدام شيء من الامور
المعتبرة في وجوده اذ انعدامه مع بقاء جميع الامور
المعتبرة في وجوده تخلف المعلول عن العلة التامة
فيلزم ان يكون الباري تعالى او شيء من العقول
قابلا للتغير والحوادث لان الامور المعتبرة في وجود
كل منهما بعد ذات العلة احوال لذات العلة مغايرة
لها فانعدام شيء منها يوجب التغير وحدوث ما لم
يكن في ذات العلة لكن كون الباري او العقل
قابلا للتغير والحوادث باطل لان قبول التغير و
الحوادث من خواص الماديات والباري تعالى
والعقل مقدسان عن المادة قال

فصل في كيفية توسط العقول بين الباري تع وبين
العالم الجسماني قد ثبت ان واجب الوجود واحد
ومعلوله الاول هو العقل المحض والافلاك معلولات
العقول لكن الافلاك فيها كثرة فيكون في مباديها

كثرة لما بينا ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد فالعقل
الذي يصدر عنه الفلك الاعظم فيه كثرة ولكن لا
باعتبار صدوره عن واجب الوجود بل باعتبار
ان له ماهية ممكنة الوجود لذاتها واجب الوجود
لوجوب علتها فيلزم وجوب الوجود بالغير وامكان
الوجود لذاته فيكون باحد هذين الاعتبارين مبدأ
للعقل الثاني وبالاعتبار الآخر مبدأ للفلك والمعلول
الاشرف يجب ان يكون تابعا للجهة التي هي اشرف
في العقل فيكون بما هو موجود واجب بالغير مبدأ
للعقل الثاني وبما هو موجود ممكن لذاته مبدأ
للفلك وبهذا الطريق يصدر عن كل عقل عقل
وفلك الى ان ينتهي الى العقل التاسع فيصدر عنه
عقل عاشر وهو مبدأ للعناصر ومدبر لما تحت
فلك القمر وهو العقل الفعال فيصدر عنه الهيولى
العنصرية والصور المختلفة بشرط استعداد الهيولى
لقبول الصور لا من جهة العقل المفارق والا
لما تغير بل الاستعداد انما بسبب الحركات
السماوية وكل حادث مسبوق بشرط سابق
حادث لان الحركات المحدثة اما ان يوجد دائما

او يوجد حادثا لا تتسلسل الى الاول والا لزم
دوام الحادثات وهذه الحوادث اما ان يوجد
على الاجتماع او على التعاقب لا تتسلسل الى الاول
والا لزم امور لها ترتب في الوجود بلا نهاية و
هو ح فقبل كل حركة حركة وقبل كل حادث حادث
لا الى اول اقول المراد بالعالم الجسماني
مجموع الاجسام المركبة والبسيطة العنصرية والفلكية
وتوسط العقل بين الباري تعالى والجسم قد علم مما
سبق على سبيل الاجمال او قد تبين ان الصادر
عن الباري بلا واسطة هو العقل وان الاجسام
انما صدرت عن العقول فما سبق من المباحث
كاف في العلم بتوسط العقول بين الباري و
الاجسام انما المقصود في هذا الفصل ان يعلم كيفية
هذا التوسط على التفصيل وبيانه ان العقل الاول
الصادر عن الواجب لذاته فيه كثرة وتعدد جهات
لكن تلك الكثرة فيه ليست من حيث انه صادر
عن الواجب اذ لو كانت الكثرة فيه من حيث
انه صادر عن الواجب لزم صدور الكثرة عن
الواجب اذ لو لم يصدر عن الواجب على هذا

التقدير الا شيء واحد هو العقل وحده لم يكن الكثرة
فيه من حيث انه صادر عن الواجب وقد فرضنا
انها كذلك هف لكن صدور الكثرة عن الواجب
مستحيل فلا يكون الكثرة في العقل الاول من حيث
انه صادر عن الواجب بل الكثرة حاصلة فيه باعتبار
ان له ماهية ممكنة الوجود بحسب ذاتها وواجبة
الوجود من جهة علتها الموجبة لوجودها وهو الواجب
لذاته فالعقل الاول يلزمه كثرة وهو وجوب
وجوده بالغير وامكان وجوده بالذات فيكون
باحدى هاتين الجهتين مبدأ للعقل الثاني وبالجهة
الاخرى مبدأ للفلك الاعظم واشرف المعلولين
وهو العقل الثاني يجب ان يكون تابعا للجهة التي
هي اشرف الجهتين في العقل الاول وهو جهة
وجوب الوجود فان النظام اللائق في سلسلة
العلل والمعلولات يقتضي كون المناسبة محفوظة
بين كل علة ومعلول لها فيكون العقل الاول بما هو
موجود واجب الوجود بعلته مبدأ العقل الثاني
وبما هو موجود ممكن الوجود لذاته مبدأ للفلك
الاعظم ثم يصدر عن العقل الثاني عقل ثالث و

فلک ثان ثم من العقل الثالث عقل رابع وفلک
ثالث وهکذا الی ان یذهب سلسلة العقول والافلاک
لکن لا الی غیر النهایة والا لزم اجتماع عقول و
اجسام مترتبة غیر متناهیة فی الوجود وانه ممتنع بل
اذا انتهت النوبة الی العقل التاسع یصدر عنه
باشرف جهته عقل عاشر ینتهی به سلسلة العقول
ویسمی عقلا فعالا لعدم تناهی ما یصدر عنه من الآثار
المختلفة فی عالم الکون والفساد وبالجهة الاخری
فلک القمر وینتهی به سلسلة الافلاک ثم یصدر عن
العقل الفعال هیولی العناصر وصورها المختلفة
المتعاقبة علیها بحسب تعاقب استعداداتها المختلفة
وهذه الاستعدادات المختلفة لا تحصل فی الهیولی
العنصریة من جهة العقل الفعال اذ لو کان حصولها
فیها من جهة العقل لما کانت متغیرة لان العقل
ثابت لا تغیر فیه وهیولی العناصر قابل واحد
لان العقل غیر مختلف فی نفسه فلو کانت الاستعداد
اثر العقل فی هیولی العناصر لما اختلف اصلا
لان اثر الفاعل الثابت القابل الواحد الغیر
المختلف لا یختلف لکن الاستعدادات فی هیولی

العناصر مختلفة فلم یکن من جهة العقل الفعال بل من
جهة الحرکات السماویة فان تلک الحرکات تحدث
اوضاعا سماویة مختلفة تختلف بها استعدادات هیولی
العناصر فهناک حرکة حادثة یستدعی وضعا حادثا ثم
یقتضی حدوث استعداد فی الهیولی موجب
لفیضان صورة حادثة من العقل الفعال علی الهیولی
وکل حادث حرکة کانت او وضعا او استعدادا
او صورة فهو مسبوق بحادث آخر من نوعه
لا الی اول وذلک لان الحادث اما ان یوجد
دائما او بعد حادث آخر والاول باطل لاستلزامه
دوام الحادث فتعین الثانی وهذه الحوادث
اما ان یوجد علی سبیل الاجتماع او علی التعاقب
والاول باطل لاستلزامه ترتب امور غیر متناهیة
مجتمعة فی الوجود وانه ممتنع فقبل کل حادث حادث
لا الی اول وهو المطلوب فلئن قیل لا نسلم ان
الحادث لو لم یوجد دائما کان بعد حادث آخر
ولم لا یجوز ان یکون هو اول الحوادث قلنا لا یجوز
ان یوجد حادث هو اول الحوادث بل کل حادث
لا بد له من ان یکون مسبوقا بحادث آخر لان کل

حادث علة تامة لا يجوز ان يكون قديمة بجميع اجزائها
لانها لو كانت قديمة بجميع الاجزاء فاما ان يوجد
الحادث معها في الازل او لا وكلاهما باطل اما الاول
فلاستلزامه قدم الحادث واما الثاني فلاستلزامه
تخلف المعلول عن علته التامة فكل حادث له علة
تامة مشتملة على جزء حادث وهذا الجزء الحادث
من العلة التامة له ايضا علة تامة مشتملة على جزء حادث
وهكذا الى غير النهاية فكل حادث يكون مسبوقا
بحادث آخر لا الى اول وهو المط وهذا الجواب
دليل برأسه على هذا المطلوب من غير افتقار الى
ما ذكره المصنف من الترديد **قال**
فان قيل لم قلتم انه يستحيل ترتب امور غير متناهية
قلنا لانا اذا اخذنا جملتين احديهما من مبدأ معين
الى غير النهاية واخرى مما قبله بمرتبة واحدة وطبقنا
على الاول بان يقابل الجزء الاول من جملة الثانية
بالجزء الاول من الاول والثاني بالثاني فاما ان
يتطابقا الى غير النهاية او ينقطع الثانية لا سبيل الى
الاول والا لكان الزايد مثل الناقص هذا خلف
فيلزم الانقطاع فيكون جملة الثانية متناهية والاول

البرهان التطبيقي

زايدة عليها بقدر متناه والزايد على المتناهي بقدر
متناه يجب ان يكون متناهيا **اقول**
حاصل هذا الاعتراض هو المطالبة بالدليل على استحالة
ترتب الامور الغير المتناهية المجتمعة في الوجود
وحاصل جوابه اقامة الدليل عليها وهو البرهان التطبيقي
وتقريره ان الحوادث لو كانت غير متناهية و
اخذنا جملتين من تلك الحوادث الغير المتناهية
احديهما من مبدأ معين الى غير النهاية وثانيتهما من
مبدأ آخر قبل مبدأ الجملة الاولى بمرتبة واحدة
اي بحادث واحد بحيث يكون الجملة الثانية انقص
من الجملة الاولى بذلك الواحد وطبقنا الثانية
على الاولى بان يقابل الاول من آحاد الجملة الثانية
بالاول من آحاد الجملة الاولى والثاني بالثاني
وهكذا في بقية الآحاد فاما ان يطابق آحاد الجملتين
لا الى نهاية او ينقطع آحاد الجملة الثانية والاول باطل
لاستلزامه تساوي الجملتين الزايدة والناقصة
وكذا الثاني لاستلزامه تناهي الجملتين المفروض
عدم تناهيهما لانه يستلزم تناهي الجملة الثانية المستلزم
لتناهي الجملة الاولى لان الجملة الاولى انما زيد على

الجملة الثانية بقدر المتناهي والزائد على المتناهي بالقدر
المتناهي لابد ان يكون متناهيا فيلزم تناهي الجملتين
على تقدير لاتناهيهما وهذا الخ انما لزم من فرض ترتب
الامور الغير المتناهية المجتمعة في الوجود فيكون مستحيلا
وهو المطلوب وليس لقائل ان يقول ان اريد
بتطابق الجملتين اتحادهما في الطرفين فلا نسلم انهما
ان لم يتطابقا بهذا المعنى لزم انقطاع الجملة الثانية
وتناهيهما ولم لا يجوز ان يكون عدم التطابق واتحاد
الطرفين لعدم الطرف لا لاختلاف مع الوجود فيلزم
انقطاع الثانية وان اريد بتطابقهما ان يكون بازاء
كل جزء من الاولى جزء من الثانية فلا نم ان تطابقهما
بهذا المعنى يستلزم تساويهما ولم لا يجوز ان يكون
التطابق بهذا المعنى بسبب ان اجزاء الثانية لا ينتهي
الى جزء لا يوجد بعده جزء بل كل جزء منها يقع في مقابلة
جزء من الاولى لا الى نهاية لا لتساويهما في الاجزاء
فيلزم تساوي الزائد والناقص وهذا كما في الخردلة
والجبل فان اجزاء كل منهما غير متناهية مع عدم تساويهما
في المقدار لانا نختار ان المراد بالتطابق هو المعنى
الثاني ونقول اذا كان الجزء الاول من الجملة

الثانية مقابلا بالجزء الاول من الجملة الاولى ووجد
بازاء كل جزء من الاولى جزء من الثانية من غير
تقاصر الثانية عن الاولى فلزوم التساوي اذ ذاك
امر ضروري لا ينكره الا من كان معاندا مكابرا
لعقله وفيه نظر واما النقض بالخردلة والجبل فسقوطه
في غاية الوضوح لان اجزاءهما وان كانت غير
متناهية لكنها ليست موجودة بالفعل بل غاية الامر
فيها ان كل واحد منها قابل للانقسام الى غير
النهاية وهذا لا يوجب تساويهما ولئن فرضنا فرض
محال ان اجزاءهما الغير المتناهية موجودة بالفعل
فذلك ايضا لا يوجب تساويهما في المقدار اذ التساوي
في المقدار انما يلزم ان لو كانت الاجزاء متساوية في
المقدار وليس كذلك واذ قد ظهر لك حقيقة الحال
وتبين عندك صدق المقال فاذعن للحق بكل حال
ولا تمار فانه من شيم الجهال **قال**
خاتمة في احوال الآخرة **اقول** اورد المصنف
في هذه الخاتمة مباحث ستة الاولى في اثبات
بقاء النفس بعد الموت الثانية في اثبات اللذة
العقلية للنفس الثالثة في اثبات الالم العقلي لها

واشار في الثلث الباقية الى مراتب بحث اللذة والالم
فبقاء النفس بعد الموت في الآخرة اي النشارة
الآخرة للنفس واللذة والالم ومراتبها في احوال
الآخرة واما رسم البحث عن صنع الاشياء بالبداية
لاذ باثبات هذه الاشياء يدفع اوهام منكريها
استبقائها **قال** بقاء النفس بعد خراب
البدن اما ان تفسد او تتعلق ببدن آخر على سبيل
التناسخ او تبقى موجودة او النفس لا تقبل الفساد
والا لكان فيها شيء يقبل الفساد وشيء يفسد بالفعل
لان الفاسد بالفعل غير القابلة له فيكون مركبة هف
ولا سبيل الى الثاني لان النفوس حادثة على ما مر
فيكون التناسخ محالا لان البدن الصالح للنفس
كاف في فيضان النفس من مبدأها وكل بدن يصلح
ان تتعلق به النفس فلو تعلق به النفس الاخرى
على سبيل التناسخ تتعلق بالبدن الواحد نفسان مدبرتان
وهو صريح اذ لا يشعر كل واحد من ذاته الا نفسا واحدة
فتعين القول ببقاء النفس بعد الموت **اقول**
يريد ان يثبت ان النفس باقية بعد الموت والبرهان
عليه ان النفس بعد خراب البدن اما ان تفسد وتفنى

او تبقى موجودة وعلى تقدير بقائها اما ان تتعلق ببدن
آخر على سبيل التناسخ او تبقى مفارقة ابدا والاول
باطل لان النفس ان فسدت لكان فيها شيء يفسد و
شيء آخر يقبل الفساد اذ الفاسد لا يجوز ان يكون
قابلا للفساد وذلك لان الفاسد لا يبقى مع الفساد والقابل
للفساد يجب ان يكون باقيا معه لوجوب بقاء القابل
مع المقبول ولا يجوز ان يكون الفاسد هو النفس
والقابل لفسادها البدن لان البدن انما يكون محلا
لفساد النفس اذا كان محلا للنفس ويكون النفس صورة
حالة فيه فان معنى كون شيء محلا لفساد شيء آخر هو ان
يكون الشيء الاول محلا للشيء الثاني فيزول الثاني
عن الاول كما ان معنى كون الشيء محلا لامكان شيء
آخر هو ان يكون الشيء الاول مستعدا لان يوجد
فيه الشيء الثاني بحيث لو وجد الثاني كان الاول
محلا له فلو كان البدن محلا لفساد النفس لزم ان
يكون البدن محلا للنفس والنفس صورة حالة فيه
وليس كذلك اذ قد ثبت ان النفس مجردة غير حالة
في المادة فلا يكون البدن قابلا لفساد النفس
فيكون الفاسد والقابل للفساد جزئين للنفس فيلزم

تركبها وقد تبين انها بسيطة حتى ثبت ان النفس لاتفنى
وكذا الثاني لان النفس الباقية بعد موت البدن ان
تعلق ببدن آخر على سبيل التناسخ لزم ان يتعلق ببدن
واحد نفسان والتالي باطل اما الملازمة فلان النفس قد
ثبت انها حادثة بحدوث البدن بمعنى ان البدن
اذا تم استعداده لقبول النفس يفيض عليه من المبدأ
نفس تتعلق به وكل بدن يتعلق به نفس حادثة عند
تمام استعداده لقبولها فلو تعلق به نفس اخرى على
سبيل التناسخ لزم ان يتعلق به نفسان وهو مح واما بطلان
التالي فلان كل احد يعلم بالبديهة ان نفسه واحدة غير
متعددة فثبت بطلان المقدم وهو تعلق النفس على
سبيل التناسخ واذ قد بطل القسمان الاولان تعين
الثالث وهو بقاء النفس بعد خراب البدن مفارقة
ابدا وهو المط هذا التقرير منه لحجته على وفق ما ذكره المص
وفيه المصادرة على المطلوب اذ قد تبين منها بطلان
التناسخ بكون النفس حادثة بحدوث البدن وقد
تبين حدوث النفس هناك بما يتوقف على بطلان
التناسخ وهو مصادرة على المط ويمكن ان يستدل
على حدوث النفس بحدوث البدن بدليل لايتوقف

على بطلان التناسخ وهو ان يقال لو كانت النفس
قديمة مستمرة الوجود من الازل الى حين تعلقها بالبدن
لكانت متعقلة لوجودها المستمر تعقلا مستمرا كذلك
لان تعقلها لوجودها لكونه بعين الذات لا بالآلات
يمتنع انفكاكه عن الذات ومتى كان كذلك لزم
كون النفس متذكرة لوجودها المستمر بعد التعلق بالبدن
لان التعلق لاينافي تعقل الوجود لاجتماعهما المعلوم
بالوجدان فلا يزول التعقل المستمر السابق فيبقى بعد التعلق
وهو معنى التذكر فلو كانت النفس قديمة كانت متذكرة
لوجودها المستمر بعد التعلق والتالي بط فكذا المقدم
واذ بطل كونها قديمة ثبت انها حادثة فتكون
مسبوقة بمادة وكل ما هو مسبوق بالمادة يتوقف
حدوثه على صيرورة مادته تامة القابلية له فالنفس
يتوقف حدوثها على تمام قابلية مادتها التي هي
البدن فتكون حادثة بحدوث البدن التام القابلية
وهو المطلوب **قال** هداية اللذة ادراك
الملايم من حيث هو ملايم كالحلو عند الذوق والنور
عند البصر والملائمة للنفس الناطقة انما هو ادراك
المعقولات بان يتصور قدر ما يمكن ان ينال من

الحق الاول وهو انه واجب الوجود لذاته في جميع جهاته
بريء عن النقائص منبع لفيضان الخير على الوجه الاصوب
ثم ادراك ما يترتب بعده من العقول المجردة و
النفوس الفلكية والاجرام السماوية والكائنات
العنصرية حتى يصير بحيث يحضر فيها جميع الموجودات
على الترتيب الذي هو لها وهذا الادراك حاصل
بعد الموت فيكون اللذة حاصلة وانما يكون هذا الادراك
حاصلا بعد الموت لان النفس لا يحتاج في تعقلها
الى آلة جسدانية فيكون تعقلاتها حاصلة بعد الموت
فيكون اللذة حاصلة وعدم حصولها حال تعلق النفس
بالبدن انما كان لقيام المانع وهو الشواغل البدنية
والعلائق الجسمانية **اقول** لما كان المقصود
من هذه البداية اثبات اللذة العقلية للنفس
الناطقة بعد مفارقتها عن البدن وكان هذا متوقفا
على تصور معنى اللذة فسرها اولا فقال اللذة هي
ادراك الملائم من حيث انه ملائم اي اللذة هي ان
يدرك الشيء المدرك ما يلائمه من المدركات
من حيث انه ملائم فالملائم لكل مدرك ما يكون مؤثرا
عنده مرغوبا له كالطعم الحلو عند حاسة الذوق والنور

عند البصر وحصول المرجو عند القوة الوهمية والامور
الماضية عند القوة الحافظة التي يلتذ بذكرها وقيد الحيثية
للاحتراز عن ادراك الملائم لا من حيثية ملائمته فانه
ليس بلذة كالدواء النافع المر فانه ملائم لا من حيث انه
نافع لا من حيث انه مر فادراكه من حيث انه نافع
ادراك له من حيث انه ملائم فيكون لذة وادراكه
من حيث انه مر ادراك له لا من حيث انه ملائم
فلا يكون لذة اذا تمهد هذا التصوير فنقول النفس
الناطقة لها ملائمات وهي المعقولات التي من
شان النفس الناطقة ان يحصل لها ادراكها مثل ان
يحصل لها ما يمكن لها من ادراك الحق الاول بانه
واجب الوجود لذاته كامل بالفعل من جميع الجهات
بريء عن القوة منزه عما لا يليق بذاته من النقائص
منبع فيضان الخير على الوجه الاحسن والنظام
الاليق ثم ادراك ما يترتب بعده من معلولاته على
الترتيب الواقع من العقول المجردة والنفوس
الفلكية والاجرام السماوية المدبرة هي اياها والكائنات
من البسائط العنصرية وما يحصل منها من المركبات
وغيرها حتى يرتسم فيها صور جميع الموجودات

على النظام الذي وقعت عليه فتصير عالما عقليا مضاهيا
للعالمين الروحاني والجسماني وهذه الادراكات
بعد حصولها للنفس الناطقة لا تزول عنها بمفارقة البدن
لانها لا يحتاج في تعقلاتها الى الآلات الجسدانية بل
ينبغي ان يزداد ذلك الادراكات قوة وكمالا
بمفارقة النفس عن البدن لتخلصها عن كدورات
المادة التي كانت تصدها عن ظهور خواصها فيحصل
لها بسبب ادراكاتها الباقية معها ابدا من اللذات
القوية المستعلية ما لا مناسبة بينها وبين اللذات
الحاصلة للقوى الحيوانية اذ اللذة تتبع الادراك و
المدرك كمالا ونقصانا ولا مناسبة بين مدركات
العقل ومدركات القوى الحيوانية وكذا بين الادراكين
فلا مناسبة بين اللذتين وعدم حصول اللذة حال
قيام التعلق لوجود المانع منه وهو ما ذكرنا من العوائق
البدنية والعلائق الجسدانية **قال** هداية
الالم ادراك المنافي من حيث هو منافي والمنافي للنفس
الناطقة انما هو الهيئة المضادة للكمال فالنفس اذا
فارقت البدن وتمكنت فيها الهيئات المضادة للكمال
ادركت المنافي من حيث هو مناف **اقول**

ثبت في هذه الهداية الالم العقلي للنفس الناطقة
فنقول اولا الالم بانه ادراك المنافي من حيث
انه مناف والمنافي الشيء هو ما يقابل ملايمه وفايدة
قيد الحيثية ههنا على مثال ما ذكرنا من الفايدة في
تفسير اللذة ثم قال والمنافي للنفس الناطقة هو الهيئة
المضادة لكمالها فاذا فارقت البدن وكانت تلك
الهيئة الردية المضادة لكمالها المنافية لها متمكنة فيها
ادركتها من حيث انها منافية لها فيعرض لها الالم لما
تبين ان الالم هو ادراك المنافي من حيث
انه مناف **قال** هداية النفس الكاملة
بالاعتقادات البرهانية اذا حصل لها التنزه عن
العلائق الجسدانية اتصلت بالعالم القدسي في حضرة
جلال رب العالمين في مقعد صدق عند مليك
مقتدر وان لم يحصل لها التنزه عن العلائق الجسدانية
بل بقي فيها الهيئات المادية تصير بسبب تلك الهيئات
محجوبة عن الاتصال بالسعادة فتتأذى بها اذى
عظيما لكن ليس هذا الالم لازما بل الالم عارض
غير لازم فيزول مع ترك الافعال التي كانت
تبقى تلك الهيئة بتكررها **اقول** كمال النفس

الناطقة بحسب قوتها النظرية ان يحصل لها تصورات
حقائق الاشياء والتصديقات اليقينية باحوالها و
كمالها الباقي معها وبحسب القوة العملية تنزهها
عن الهيآت الردية البدنية فالنفس الناطقة
باعتبار كمالها النظرية لا يخ من ان تكون متصفة
بالكمال اولا وعلى الثاني لا يخ من ان يكون لها
شوق الى الكمال اولا وباعتبار كمالها العملي لا يخ
من ان يكون نقية عن الهيآت المذكورة او لا
واذا اعتبر انضمام كل من حالتيها باعتبار كمالها
العملي الى كل واحد من حالاتها الثلث باعتبار
الكمال النظري انقسم كل واحد من الحالات
الثلث النظرية الى قسمين ما تلك الحالة مع نقاء
النفس عن الهيآت المذكورة ولا معه فالمص
اورد الحالة الاولى في هذه الهداية مع تفصيلها
الى قسميها وبيان مرتبة النفس مع كل قسم من مراتب
السعادة والشقاوة في الآخرة وبيانه ان النفس
الكاملة المتصفة بالتصورات الحقيقية والتصديقات
اليقينية اذا فارقت البدن وكانت نقية عن
الهيآت الردية البدنية المضادة لكمالها منزهة عن

العلايق الجسدانية العايقة لها عن الاتصال بعالم القدس
انسلكت مع الملائكة المقربين مستقرة في حضرة
جلال رب العالمين في مقعد صدق عند مليك
مقتدر وحصل لها من اللذات ما لا عين رأت
ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وان
فارقته وهي غير نقية من تلك الهيآت بقي بسبب
التمكن فيها من الهيآت محجوبة عن الاتصال بالعالم
القدسي ويحصل لها عنده ذلك الم عظيم لكن لا يكون
هذا الالم لازما لها بل عارضا يزول بزوال الهيئة
الموجبة له ومدة بقاء هذا الالم تختلف طولا وقصرا
بحسب اختلاف رسوخ الهيئة قوة وضعفا قال
هداية النفس الناطقة اذا ظهر لها ان من شانها
ادراك الحقايق بكسب المجهول من المعلوم ولزم لها
من هذا الكسب شوق الى الكمال فاذا فارقت
وليس معها سبب الكمال يعرض لها الالم العظيم
وهو الم النار الروحانية الموقدة التي تطلع على الافئدة
اقول اورد في هذه الهداية الحالة الثانية
وهي ان يكون النفس خالية عن الكمال متشوقة
اليه على سبيل الاجمال من غير تفصيل لها الى قسميها

وبين مرتبة النفس مع هذه الحالة من السعادة و
الشقاوة وتحريره ان بعضا من النفوس الناطقة
قد يتفطن بسبب ما يتيقن لها من كسب المجهول
من العلوم بطريق النظر في الامور الجزئية انها
لو اشتغلت بتحصيل المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية
التي هي عند كل عاقل غير معاند انها فضيلة وكمال
وان ما يضادها من الجهل رذيلة ونقصان وبذلت
المجهود في اكتسابها بالنظر مثل ما اتفق لها من
الاكتساب في الامور الجزئية لحصلت لها تلك
المعارف والعلوم وكملت بها الكمال الممكن لنوعها
فاذا اتفقت هذا التفطن وظهر لها ان من شانها
الاتصاف بتلك المعارف والعلوم حصل لها
شوق وميلان ذاتي الى الكمال لكن هذا الشوق
كامن فيها لا يظهر لها ظهورا يعتد به ما دامت متعلقة
بالبدن لان العلائق البدنية تلهيها عن ذلك
الشوق فاذا فارقت البدن وليس معها شيء
من كمالها الممكن لما تكاسلت عن اكتسابها مدة
تعلقها بالبدن او اشتغلت بتحصيل ما كانت صارفة
لها عن الاكتساب من اللذات الحسية او الوهمية

ظهر لها شوقها الى الكمال ظهورا تاما لزوال ما يلهيها
عنه من العلائق وقد حصل لها اليأس عن الكمال
الذي هي مشوقة اليه بفوات آلة التحصيل فيعرض
لها الم شديد وهي الم النار الروحانية الموقدة
التي تطلع على الافئدة **قال** هداية
النفوس الساذجة التي لم تكتسب العلم والشرف
اذا فارقت البدن وكانت خالية عن الهيآت
البدنية الردية حصل لها النجاة من العذاب و
الخلاص من الالم وكانت البلاهة ادنى الى
الخلاص من فطانة بترا واما اذا لم يكن خالية عن
الهيآت البدنية فيتألم بفقدان البدن ويبقى
في كدورة الهيولى مقيدة بسلاسل العلائق يكون في
غصة وعذاب اليم ومن اراد الاستقصاء في
الحكمة والوقوف على مذهب الحكماء فليرجع الى كتابنا
المسمى بزبدة الاسرار والله ولي التوفيق وبيده
ازمة التحقيق **اقول** اورد في هذه الهداية
الحالة الثالثة وهي ان يكون النفس ساذجة خالية
عن الكمال والشوق اليه وقسمها الى قسمين مبينا ما
للنفس مع كل منهما من المرتبة فقال النفوس الناطقة

الساذجة التي لم تكتسب العلم وما يتبعه من الشرف و
الكمال اذا فارقت البدن وكانت خالية عما يولمها
من الهيآت البدنية حصل لها النجاة من العذاب
والخلاص من الالام بسلامتها عن الم الشوق و
الهيآت الردية وان لم يحصل لها ما يحصل للنفوس
الكاملة المتحلية بالصور القدسية من اللذات العقلية
فعلم من هذا ان السلامة التي توجب سلامة صاحبها
عن الم الشوق ادى الى الخلاص من فطانة بتراء
وهي ما ذكرنا من التفطن الذي يوجب الشوق الى
الكمال وسلامة بتراء العدم بلوغها في القوة الى حد
يوجب انبعاث صاحبها الى تحصيل الكمال وان
فارقه وشي من الهيآت الردية يتمكن فيها ثابت
بفقدان البدن الذي به كانت متمكنة من تحصيل
مقتضى الهيئة الراسخة فيها كهيئة الشره التي لا يمكن
تحصيل مقتضاها من التلذذ باللذات الحسية الا
بواسطة الالات البدنية الفانية عنها بالموت وبقي
في كدر الهيولى مقيدة بسلاسل العلائق في غصة و
عذاب اليم لكن هذا الالم لا يكون لازما بل يكون
زائلا كما ذكرنا في الحالة الاولى ولكن هذا آخر

ما قصدنا جمعه في هذا الشرح من الفوائد واوردنا نظمه
في هذا السلك من الفرايد حامدين لله على التوفيق لاتمامه
على نحو ما تمناه من الاستقصاء في تلخيص قواعده
والاكتفاء على حسب الامكان في تحقيق مقاصده
والتزام شرايط الانصاف في المباحثات والتحرز
عن الاعتساف في اثناء المناظرات هذا مع اعترافي
بالعجز والقصور وانتساب معظم التدبر الى النقصان
والفتور لكن الله يمن على من يشاء من عباده
بالفضل والانعام ويدخل من يشاء في رحمته
بمزايا الطول والاكرام انه هو البر الرحيم والجواد
الكريم والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

ووقع الفراغ من تحريره ضحوة يوم الجمعة [illegible]
من شهر محرم الحرام [illegible]
على يد [illegible]
محمد [illegible]
غفر الله له ولوالديه [illegible]
ولجميع [illegible]
الاحمدين
تم

في الكشاف في تفسير قوله تعالى يمنون عليك أن أسلموا
المنة النعمة التي لا يستثيب مسديها من يزلها إليه
واشتقاقها من المن الذي هو القطع لأنه إنما يسديها
إليه ليقطع بها حاجته لا غير من غير أن يعمل لطلب
مثوبة ثم يقال من عليه صنعه إذا اعتده
عليه منة وإنعاما ه

[illegible] المنة تهدم الصنيعة ه

[illegible] الثواب [illegible] ه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على نبيه محمد وآله اجمعين
وبعد فقد قال الامام المحقق والهمام المدقق سلطان
الحكماء والمتأخرين جامع جميع فضائل العلماء المتقدمين
مولانا شمس الملة والدين محمد السمرقندي تغمده الله
بغفرانه واسكنه اعلى جنانه المنة علينا من متن عليه
لواهب افضل النعم الذي هو نعمة العقل وذلك
الواهب هو الله تبارك وتعالى وتقدس لو اراد
المصنف رحمه الله الثناء عليه بالصلوة على النبي وآله
عليهم التحية والسلام كما هو دأب سائر المصنفين لكان
اولى هذه رسالة في آداب البحث وطرق المناظرة
التي يحتاج اليها كل متعلم وقيل التعلم والتعليم بالذات
واحد وبالاعتبار اثنان فان شيئا واحدا هو التأدي
الى تحصيل مجهول بمعلوم يسمى بالقياس الى الذي
يحصل فيه تعلما وبالقياس الى الذي يحصل منه تعليما فتامل
وانظر فيه ليظهر لك بانه لتكون تلك الآداب
حافظة له في البحث والمناظرة من الضلالة وهي سلوك

طريق لا يوصل الى المطلوب وقيل فقدان ما يوصل الى
ويقابلهما الهداية والاهتداء فعلى الاول يكون سلوك
طريق يوصل الى المطلوب وعلى الثاني وجدان ما يوصل الى
والهداية يطلق ايضا على الدلالة على ما يوصل الى المطلوب
وهي بهذا المعنى تقابلها الاضلال وهو الدلالة على ما لا يوصل
الى المطلوب ويسهل عليه طريق الفهم والتفهيم
وانما جعل كلا من الحفظ والتسهيل مستندا الى الآداب انسانا
وان لم يتحقق ذلك بدون رعايتها او التحفظ عليها نسبة على
ان المحصل ينبغي ان لا ينفك وقوته على تلك القواعد
الآداب عن الرعاية اصلا والا يلزم ان يكون وجوده
علمه اياها وجهله على السوية في الاعتصام والتحفظ عن
وقوع الغلط في المناظرات والابحاث وقد يقال
انما جعل نفس الآداب حافظة وان كانت رعايتها
حافظة لانها مبالغة وتأكيدا بطريق اسم المتعلق على المتعلق
وهي اي تلك الآداب وان كانت متداولة بين
متداولة الايدي بمعنى اخذته من المحققين المتقنين لكنها
ما كانت منظومة في سلك النظم هو الجمع والسلك الخيط
ومجموعة في عقد وهي القلادة جواهر نظم منشورها
وجمع ما ثورها المنثور المتفرق والمأثور المروي محققة

اى مهدية للاخ العزيز ملك الصدور والاعيان
شرف الاماثل والاقران شرف الملة والدين عبد الرحمن
ادام الله بركته فالتمست اى طلبت بمعنى الالتماس
لا الاصطلاح فلا يتوجه ما قيل ان الالتماس لا يناسب المقام
لانه مختص بمقام المساوات بين طرفى الكلام الهام الصواب
وهو ما يطابق الواقع والالهام القاء المعنى لشى فى القلب
بطريق الفيض من الحكيم الوهاب فاجابه كلامه من
الخطبة مناسبة للفاتحة وهى مرتبة على ثلثة فصول
ومعنى كون الرسالة مرتبة على تلك الفصول اشتمالها
عليها بحيث يقع كل منها فى موقعه الفصل الاول فى التعريفات
اى تعريفات الالفاظ المصطلح فيما بين المناظرين و
الفصل الثانى فى ترتيب البحث والفصل الثالث فى
المسائل التى اخترعتها اى اخترعت النكات التى
تدل عليها والا فاخترع المصنف رحمه الله تلك المسائل
انفسها الفصل الاول فى التعريفات المناظرة اما من النظير
او من النظر بمعنى الابصار او الانتظار وهى ههنا عبارة
عن معنى مصطلح عرفه بقوله هى النظر بمعنى التفات
النفس الى المعانى يدل عليه استعماله بفى ويتعدى به
بالبصيرة وهى للقلب بمنزلة البصر للعين من الجانبين

اى جانبى المتخاصمين فى ثبوت الحكم او انتفائه بحسب
ما يتناهم عرفهم وان كان اعم بحسب مفهوم اللغة وانما
قيده بقوله فى النسبة لان النظر من المتخاصمين لا يكون الا
فيها وهكذا تقييده ان النسبة بقوله بين الشيئين
الذين احدهما المحكوم عليه والاخر المحكوم به والنسبة
بينهما ثبوت المحكوم به لما حكم عليه او ثبوته
عنده او منافاته اياه وقوله اظهارا للصواب
احترازا عما لا يكون الغرض منه اظهار الصواب
لانه لا يسمى ذلك مناظرة اصطلاحا ولا يخفى ان
كون اظهار الصواب غرضا من النظر المذكور
لا يوجب وجوب حصوله عقيب ذلك النظر ولا ينافى
ايضا كون شى اخر غرضا معه وبما ههنا كان عليه
من تحقيق قيود هذا التعريف يندفع عنه سؤالا
اوردهما عليه احدهما انه قد يكون الغرض من جانبى الخصومة
كليهما تغليط الخصم صاحبه والزامه فقط فلا يصدق
عليه هذا التعريف فلا يكون جامعا وثانيهما انه
قد يظهر ان المناظر غير مصيب وثالثها ان السائل اذا
اقتصر على مجرد المنع لم يصدق عليه التعريف المذكور
لان النظر من الجانبين هو الفكر فيهما وليس ههنا فكر

من جانب السائل لان مجرد النظر لا يصدق عليه ترتيب
امور معلومة على وجه يؤدي الى استعلام ما ليس بمعلوم
وذلك هو الفكر ليس الا ورابعها انه ان كان المراد
من الجانبين جانبي المعلل والسائل فلا ولانه للنقض عليه
وان كان المراد اعم منه كما هو المفهوم من اللفظ فينتقض
التعريف بالفكر الواقع بين المعلم والمتعلم في احد جانبي
الحكم فقط وبالفكر الصادر عن الشخصين المتوافقين او
المتخالفين من غير تكلم وتلفظ فاذا عرفت هذه الاسئلة
كلها فتأمل في تحقيق القيود على ما ذكرنا يظهر لك دفع
كل بلا كلفة واعلم ان هذا التعريف مشتمل على العلل
الاربع كما هو المشهور فالنظر اشارة الى العلة الصورية
والجانبان الى العلة الفاعلية وقد يقال النظر يدل على
الناظر الذي هو الفاعل وهو العقل ههنا والنسبة اشارة
الى المادة واظهار الصواب الى العلة الغائية فعلى ما
ذكرنا يكون العلل كلها مذكورة بالمطابقة فافهم
فان قيل ان العلل مباينة للمعلول فلا يصح تعريفه بها
وايضا لابد ان يكون مادة الشيء داخلة فيه والنسبة
ليست كذلك بالنسبة الى ما هو المعرف ههنا وايضا
يجب ان يكون صورة الشيء متقدمة عليه بالذات والوجود

فلا يصح ان يحمل هي عليه بالحقيقة قلنا ان تعريف الشيء بالعلل
ليس معناه ان يعرف الشيء بالعلل انفسها بل الماهية تحصيل
لها بالقياس الى العلل كلها او بعضها معان محمولة عليها
فعرف تلك الماهية بها على ان اطلاق اسمي الصورة
والمادة على النظر والنسبة ليس على طريق الحقيقة بل على
التجوز والتشبيه وح يندفع السؤالان الاخيران ايضا
وقد يجاب عن السؤال الاول بوجهين اخرين احدهما
ان يقال ان المعرف مجموع العلل الاربع لا كل واحدة
منها فيجوز ان يكون الحاصل من المجموع محمولا وان لم
يكن كل واحدة على حدة كذلك وثانيهما ان يكون المعرف
محمولا انما هو في بعض الماهيات الحقيقية المعرفة بحسب الحقيقة
اما في الكل فلا كالمعجون والبيت وكلاهما منظور فيه
اما الاول فلان العلل ان اخذت باعتبار المجموع
تكون علة تامة وان اخذت باعتبار كل واحد تكون
كل منها علة ناقصة وكل من العلة التامة والناقصة
تكون مغايرا للمعلول بحسب الذات لا يحمل عليه قطعا
واما الثاني فلانه مخالف لما هو المشهور فيما بين الجمهور
من ان المعرف يجب ان يكون مساويا للمعرف في
العموم والخصوص كما هو مذهب المتأخرين او يكون

مقصود فان في الجملة كما ذهب اليه المتقدمون المحققون
على ان المثالين المذكورين ظاهر حالهما انه لا يناسب
شيء منهما لما هو المقصود ههنا فالاخر ما هو الاوجه من
الوجوه وانظر والدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء
آخر وهو المدلول اعلم ان لفظ العلم قد يطلق في المشهور
على عدة معان احدها مطلق الادراك الذي يعم
التصور والتصديق وثانيها مطلق التصديق الذي
يتناول اليقيني وغيره من الاحكام وثالثها التصديق
اليقيني الذي هو عبارة عن الاعتقاد الجازم الثابت
المطابق للواقع فلا يحسن ان يحمل ههنا على المعنى
الاول لانه لا يشعر بان يصدق التعريف على المعرفات
ايضا فينبغي ان يحمل اما على الثاني فيكون تعريفا لمطلق
الدليل الذي يتناول القطعي وغيره واما على الثالث
فيكون تعريفا للدليل القطعي الذي يقال له البرهان ايضا
وهذا انسب واليق بهذا المقام لان استعمال
الظن في مقابلة العلم يعينه مع ان تعريف الامارة
بعد تعريف الدليل مما يؤيده جدا وينبغي ان يعرف
ايضا ان المراد من اللزوم المذكور ههنا ما هو على وجه
النظر والاكتساب وهو ان يحصل المطلوب

بان يتحرك الذهن من ذلك المطلوب مشعورا به من
وجه الى اجزائه ثم منها اليه واما اطلقه صاحب التعريف
ههنا ولم يقيد بهذا القيد اعتمادا على شهرة ان الدليل
من طريق النظر فعلى هذا سقط الاعتراض عليه بانه
غير مانع لدخول الملزومات البينة اللوازم بالنسبة اليها
لان علومها مستلزمة لعلوم لوازمها مع انها ليست
بدلائل بالنسبة اليها فتأمل والمراد من قوله بشيء آخر
ما يكون وراء ذلك الملزوم اي لا يكون عينه ولا جزءه
فعلى هذا يلزم ان لا يصدق التعريف على الكل الذي
استدل بثبوته على جزئه مع انه بالنسبة اليه دليل
بلا اشتباه اللهم الا ان يحمل هذا التعريف على اصطلاح
المعقوليين فان الدليل عندهم عبارة عن مجموع الاقوال
التي تؤدي تصديقاتها الى تصديق قول وراء ذلك المجموع
فلا يخرج عن التعريف من حيث النظر مجموع مقدمات
الدليل بالنسبة الى كل واحدة منها بخلاف اصطلاح
الاصوليين فانهم يقولون الدليل على وجود الصانع
هو العالم والمدلول هو الصانع تعالى وتقدس
فيكون عندهم عبارة عما يستدل به وقوعه على وقوع
غيره على ما صرحوا في موضعه والكل بالنسبة الى اجزائه

العلم بها الظن بوجود المدلول والظاهر ان المراد
بالعلم هو اليقين كما ذكرنا والظن التصديق العاري
عن الجزم وهذا لا يصدق على غيره من الادراكات
اصلا وقيل ان هذا التعريف ليس بمنعكس لانه
لا يصدق على الامارات التي يلزم من اليقين بها
الظن بعدم شيء آخر واجيب عنه بان المراد بالوجود
اعم من ان يكون ذهنيا او خارجيا فح لا ينتقض
التعريف بما ذكرتم لتحقق الوجود الذهني فيه
فان قلت لا يجوز ان يكون للمعدوم وجود في
الذهن والا يلزم ان يكون له وجود في الخارج
لانه اذا كان الشيء موجودا في الذهن كان
متصفا بوجود مطلق واذا اتصف بوجود مطلق
سلب عنه عدم مطلق والا يلزم اجتماع النقيضين
واذا سلب عنه عدم مطلق سلب عنه عدم خارجي
ايضا لان نفي العام يستلزم نفي الخاص فثبت
له الوجود الخارجي والا يلزم ارتفاع النقيضين
وهو مح قلت ان اردتم بالعدم المطلق رفع
الوجود المطلق بمعنى انه لا يتصف الشيء بوجود
اصلا كما هو الظاهر فلا يلزم من سلب هذا الرفع

عن ذلك الشيء ثبوت الوجود الخارجي له لان الوجود المطلق اعم من الخارجي ولا يلزم من ثبوت العام ثبوت الخاص وان اردتم به العدم الخارجي مثلا فلا يلزم من تحقق الوجود الذهني سلب العدم الخارجي لجواز ان يكون الشيء موجودا في الذهن ومعدوما في الخارج كما في الممتنعات والمعدومات الممكنة فتدبر

من ذلك القبيل فانهم لا يقال قد يكون المدلول عدميا
فكيف يطلق عليه الشيء مع انه ليس بشيء لانا نقول
المراد بالشيء ههنا ما هو المشهور من معناه اللغوي لا ما هو
هو بمعنى الثابت اعني ما يمكن ان يعلم ويخبر عنه ولا شك
ان هذا كما يصدق على الوجوديات يصدق ايضا على
العدميات او نقول ان المعدوم له شيئية في الذهن
او في العلم كما صرح المص رحمه الله في شرح المقدمة
البرهانية وايده بقوله تع اذا اراد شيئا ان يقول
له كن فيكون واعلم ان في هذا المقام نظرا وهو ان
اللزوم بين الشيئين عبارة عن امتناع تحقق احدهما
عند تحقق الآخر فعلى هذا يلزم ان لا ينفك تحقق العلم
بالمدلول عن تحقق العلم بالدليل ويلزم ان لا يصدق
التعريف الا على ما هو يقيني الانتاج من الدلائل ان
حمل على اصطلاح المنطق واما ان حمل على اصطلاح الاصول
فلا يصدق على دليل اصلا وهو ظ مع انه يصدق على ما
ليس الدليل عندهم عبارة عن امثاله كالاقيسة اليقينية
الانتاج بحسب اصطلاح الميزان فليتامل وقوله وهو
المدلول الاظهر انه لا يعد من اجزاء التعريف الامارة
في اللغة هي العلامة وفي الاصطلاح الحجة التي يلزم من

رفع السلب الخارجي لانه يكفي فيه صدق الوجود الذهني فقط وان اريد به رفعا في الجملة للوجود فلا نسلم انه نقيض الوجود في الجملة لانه يجوز ان يصدقا على شيء واحد باعتبارين نعم ان في هذا الجواب نظرا من وجه آخر وهو ان ما يلزم من العلم بالدليل في صورة النقض انما هو العلم بعدم شيء آخر لا العلم بوجوده في الذهن ولا بوجود عدمه فيه حتى يفيد نفعه في دفع النقض فالاقرب في الجواب ان يقال ليس المراد بالوجود ههنا كون الشيء في الاعيان او في الاذهان بل وقوعه وثبوته ومطابقته لما في نفس الامر وهو يتناول لجميع المدلولات سواء كانت وجودية او عدمية لان الوقوع كما يجري في الوجوديات يجري في العدميات ايضا لانه اذا قيل وقع عدم فلان في وقت كذا في سنة كذا لا ينسب الى الخطأ اصلا نعم في ههنا شيء وهو ان لفظ الوجود مشهور وحقيقة في كون الشيء في العين او في الذهن واما اطلاقه على المعنى المذكور واستعماله فيه فاما بطريق الحقيقة او بطريق المجاز وعلى كلا التقديرين يجب التحرز عنه

في التعريفات الا عند ظهور القرينة المعينة للمراد واعلم ان هذا التعريف لا يستقيم على اصطلاح المعقول لان العلم بالدليل عندهم انما يؤدي الى العلم بالمدلول لا غير واما على اصطلاح الاصول فلانه ان سلم انه يصدق على بعضها يصدق عليه الدليل الظني لكنه لا يصدق على جميعه لان منه ما يكون ظنه سببا للظن بالمدلول فليتامل **وما يتوقف عليه وجود الشيء** في الخارج **اذا كان داخلا فيه يسمى ركنا** كالقيام والقراءة والركوع والسجود والقعدة الاخيرة بالنسبة الى الصلوة **وان كان خارجا فان كان مؤثرا في وجوده يسمى علة** كالمصلي بالنسبة اليها **والا** اي ان لم يكن الموقوف عليه الشيء الخارج عنه مؤثرا في ذلك الشيء **فشرطا** اي فيسمى شرطا كالطهارة بالنسبة اليها فان قلت انه يوجب ان تكون الغاية شرطا لانها خارجة غير مؤثرة في وجود المعلول فنقول ان وجود الغاية لكونه متاخرا عن المعلول لا يتوقف عليه وجود ذلك المعلول فلا كلام فيه واما تصورها وشعورها والقصد الى حصولها فهو وان كان مما يغاير الشروط عند الحكماء لكنه لا بعد في ان يكون

هنا عند ارباب هذه القسمة وهم الاصوليون واما
قلنا ان ذلك مغاير الشروط عندهم فانهم يقولون
ان كل ما يتوقف عليه وجود الشيء يسمى علة وقسموها الى
عدة اقسام بان قالوا ان العلة اما ان تكون
داخلة في المعلول او خارجة عنه لامتناع ان تكون
نفسه بديهة فان كانت الاولى فاما ان يكون المعلول
بها بالفعل او بالقوة فان كانت الاولى فهي العلة
الصورية والا فهي العلة المادية وان كانت الثانية
فهي اما ان تكون مؤثرة في وجود المعلول او في
مؤثرية المؤثر فيه او لا هذا ولا ذاك فان كانت
الاولى فهي العلة الفاعلية وان كانت الثانية فهي
العلة الغائية وان كانت الثالثة فهي اما وجودية
او عدمية فالاولى هي الشرائط والآلات والثانية
هي ارتفاع الموانع واما جعلوها من تتمة الفاعلية لشدة
المناسبة بينهما ولهذا احصروا العلل الناقصة في الاربع
والعلة التامة لوجود الشيء في الواقع لا كل ما يطلق
عليه اسم العلة التامة مطلقا جملة ما يتوقف عليه وجود الشيء
واما قلنا انه لم يرد ههنا تعريف مطلق ما يطلق عليه
العلة التامة لظهور انه لا يصدق على علة العدم ما يتوقف

عليه وجود الشيء فضلا عن ان يصدق عليه جملته و
تقييده التوقف في اول القسمة بالوجود مما يعضده
ايضا وقيل لو قيده بقوله من العلل القريبة لكان
اولى بناء على ان المؤثر انما هو العلل القريبة لا البعيدة
والجواب ان اسم العلة التامة حقيقة عندهم في جميع
ما يتوقف عليه الشيء مطلقا فيندرج فيه العلل القريبة
والبعيدة واما العلة القريبة فناقصة في الحقيقة لكنهم
جعلوها في حكم العلة التامة بناء على انها مؤثرة مستلزمة
للمعلول وقد يسمونها علة تامة ايضا نظرا الى الظاهر
فحينئذ لا يحتاج الى التقييد المذكور بل يجب تركه
واما استغناء التاثير عن العلل البعيدة فلا يتيح فيما
نحن فيه لان العلة التامة ليست من لوازمها ان
يكون كل من اجزائها مؤثرا في المعلول حتى يلزم
من انتفائه الفساد في التعريف فتدبر اعلم انه لو
قال العلة التامة تمام ما يتوقف عليه وجود الشيء
بمعنى انه لا يكون وراءه شيء يتوقف عليه المعلول
لكان اولى لئلا يتوجه النقض بالعلل التامة البسيطة
على ما قيل والتعليل هو في اللغة مصدر علله اي
سقاه سقيا بعد سقي في اصطلاح اهل المناظرة

عبارة عن معنى آخر وهو تبيين علة الشيء والظاهر
ان المراد بالعلة ههنا ما يكون علة وواسطة في حصول
التصديق بما هو مطلوب لا علة تحقق الشيء وما يتوقف
هو عليه بحسب الخارج كما يقال في عرفهم فلان يعلل
اذا كان يستدل بدليل على ثبوت ما هو مطلوب
منه وقد تكون تلك الواسطة مع ذلك علة لتحقق
النسبة في الواقع ايضا كما في البرهان اللمي الذي
يفيد اللمية في الذهن والخارج كقولنا هذا متعفن
الاخلاط وكل متعفن الاخلاط فهو محموم فهذا محموم
وقد لا يكون كذلك بل يكون علة بحسب العلم و
التصديق فقط كما في البرهان الاني الذي يفيد انية
النسبة في الواقع دون لميتها فيه كقولنا هذا محموم و
كل محموم فهو متعفن الاخلاط ينتج ان هذا متعفن الاخلاط
والملازمة واللزوم والتلازم والاستلزام كلها بحسب
اصطلاحهم بمعنى واحد وهي كون الحكم مقتضيا للآخر
اقتضاء ضروريا لا اتفاقيا كما في قولنا كلما كان الشيء
انسانا كان حيوانا والحكم الاول اي المقتضي هو
الملزوم والحكم الثاني اي المقتضى هو اللازم واعلم انه
خص التعريف بالملازمة بين الاحكام لما انه ما يتبين

المفردات من اللزوم ليس بمعتبر عند اهل الاصطلاح
واما لانه لا ينفك التلازم بينها عن التلازم بين الاحكام
فكانه انما تعرض لما هو محط الفوائد من اطراف
الملازمات واحال ما يعلم منه بالمقايسة ونقل
عن الامام الرازي شك في اللزوم وهو انه لو
لزم شيء شيئا لكان ذلك اللزوم اما معدوما في
الخارج او موجودا فيه لا سبيل الى شيء منهما اما
الى الاول فلانه لا فرق بين الملازمة العدمية و
عدم الملازمة لانه لو لم يكن كذلك لوقع التمايز
بين العدميات وهو ممتنع لان التمايز من خواص
الموجودات واما الى الثاني فلانه لو كان الملازمة
بين الشيئين موجودة لكانت مغايرة لهما البتة لامكان
تعقلها بدونهما ولانها نسبة والنسبة لا بد ان تكون
مغايرة للطرفين وح لا يخ اما ان يلزم تلك الملازمة
لاحدهما او لا فان كان الاول فينتقل الكلام الى
تلك الملازمة الثانية ويلزم التسلسل بين الملازمات
الموجودة في الخارج وان كان الثاني يمكن ارتفاعها
عن المتلازمين وهو ما يكون الا بجواز الانفكاك بينهما
فيلزم ان ينهدم اللزوم على فرض تحققه وهو محال

فيكون اللزوم بين الشيئين

*واما التسلسل في الامور الاعتبارية
غير ممتنع كما ان الواحد نصف
الاثنين وثلث الثلاثة وربع
الاربعة الى غير ذلك
٥*

ويمكن ان يجاب عن هذا التشكيك بكل من المناقضة
والنقض والمعارضة اما المناقضة فبان يقول لا نسلم
ان التمايز من خواص الموجودات الخارجية بل يوجد
في غيرها ايضا كما بين عدمي الشرط والمشروط وبين
عدمي العلة ومعلولها فان قلت نحن نقول من الراس
لو لم يكن اللازمة موجودة في الخارج فلا يخ اما ان
يكون بين المتلازمين امتناع الانفكاك فيه ام لا
فان كان كان اللزوم متحققا على تقدير انتفائه وان
لم يكن لا يكون اللازم لازما والملزوم ملزوما لانه يج
يجب ان يكون بينهما جواز الانفكاك وهو يوجب
ما ذكرناه وسوق فنقول ان لامتناع الانفكاك بين
الشيئين في الخارج اعتبارين احدهما ان يكون
موجودا في الخارج والثاني ان يكون منظورا فيها
للخارج بمعنى ان يكون احد الطرفين يمتنع في الخارج انفكاكه
عن الآخر فحل الترديد ان كان الاعتبار الاول اخترنا
الشق الثاني منه قوله يلزم ان لا يكون اللازم لازما
ولا الملزوم ملزوما قلنا لا نسلم قوله فيجب ان يكون
احدهما جائز الانفكاك عن الآخر قلنا لا نم وكيف
وانما يكون كذلك ان لو لم يكن بينهما امتناع الانفكاك

اي يكون اللازم فرع وجوده

بالاعتبار الثاني وهو ممنوع اذ لا يلزم من انتفاء مبدأ
المحمول في الخارج انتفاء الحمل الخارجي فان العدم
كالعمى معدوم في الخارج مع ان الاعمى محمول على
امر موضوعه حملا خارجيا وان كان الاعتبار الثاني
اخترنا الشق الاول قوله يلزم ان يكون اللزوم
موجودا في الخارج على تقدير انتفائه فيه قلنا لا نم
وانما يلزم ذلك ان لو كان الحمل الخارجي منافيا
لانتفاء مبدائه فيه وهو ممنوع كما مر واما النقض فتوجيهه
ان يقال ان هذا الدليل بجميع مقدماته غير صحيح لتخلف
الحكم المطلوب عنه في اللازمات البديهية اللزوم بالبراهين
القطعية اليقينية واما المعارضة فتوجيهها ان يقال
وليكم وان دل على مدعاكم ولكن عندنا ما ينفيه و
انه لو لم يجز لزوم شيء لشيء لكان كل من امرين جائز
الانفكاك عن صاحبه وسوق فجواز الانفكاك
ايضا من جملة المعاني فلا بد ان يكون ذلك جائز
الانفكاك عن موصوفه وسوق ولا شك ان
ذلك مح لان انفكاك جواز الانفكاك عن الشيء
يستلزم امتناع انفكاك المفروض الاستحالة مح
يكون ايضا محالا ولا شبهة في ان جواز المح محال

وبعبارة اخرى لا يخلو اما ان يكون جواز الانفكاك
ممتنع الانفكاك عن موصوفه ام لا فان كان الاول
نمنع التلازم هناك بلا اشتباه وهو ينفي مطلوب
المعلل الاول وهو المط وان كان الثاني لا يمكن
التلازم ثمه وهو ح لانه يلزم الانقلاب ح على انه ايضا
يوجب انتفاء مطلوبكم وهو مطلوبنا والدوران
هو ترتب الشيء على الشيء الذي له صلوح العلية اي
يكون الشيء بحيث يحصل عند حصول شيء آخر يصح
تعليل الشيء الاول بذلك الشيء الثاني بسبب حصوله
عنده مرة بعد اخرى وذلك الترتب اما ان يكون
وجودا لا عدما كترتب الملك على البيع فان وجوده
مترتب على وجوده واما عند عدم البيع فلا يجب ان
يكون الملك معدوما لجواز تحققه بشيء آخر كالبيع وغيره
او يكون عدما لا وجودا كالطهارة بالنسبة الى جواز
الصلوة فان عدمه مترتب على عدمها واما عند وجودها
فيجوز ان لا يجوز الصلوة بسبب انتفاء شرط آخر
كاستقبال القبلة وغيره او معا اي يكون وجودا
وعدما كترتب وجوب الرجم على الزنا الصادر
من المحصن والشيء الاول المرتب هو الدائر والشيء

يصلح العلية لا يكون الا بعد حصوله مرة بعد اخرى فلا يرد ما قال بعض الشارحين من انه لو كان مرة بعد اخرى لكان اول آن بعد التكرار ليجوز او يقين الترتب كما في شرب السقمونيا ه

فانه لو وجد وجب الرجم ولو لم يوجد لم يجب عليه ه

الثاني المرتب عليه هو المدار وقيل ان بين
التلازم والدوران عموما وخصوصا من وجه بناء
على اجتماعهما في صورة يكون الداير والمدار فيها
قضيتين متلازمتين يصلح ان يكون احدهما علة للاخرى
وصدق الدوران بدون التلازم في صورة يكون
الدائر والمدار فيها معلولين وصدق التلازم بدونه
في استلزام وجود المعلول وجود علته وهذا بيان
النسبة بين الدوران والملازمة الكلية التي
عرفها المص فيما سلف واذا اردت بيانها بين
الدوران ومطلق اللزوم فاعتبر صورة يكون فيها
ترتب الداير على المدار اكثريا لا كليا ضروريا
كالاسهال بالنسبة الى شرب السقمونيا وهذا ايضا
في مطلق الملازمة الكلية واما في مطلق الملازمة
التي تندرج فيها الكلية والجزئية فلا يتصور فيها ان
يفترق الدوران عنها لان بين كل امرين حتى
النقيضين ملازمة جزئية والمناقضة هي منع مقدمة
الدليل اي بعض المقدمات او كلها على سبيل
التفصيل والتعيين كما اذا قال المعلل الزكوة
واجبة في حلي النساء لانه متناول النص وهو قول

لعدم صلوح المعلول لعلية الآخر ه

[illegible] ه

النبي عليه السلم ادوا زكوة اموالكم وكل ما هو
متناول النص فهو جايز الارادة وكل ما هو جايز
الارادة فهو مراد ينتج ان محل النزاع مراد فيقول
السايل لا نسلم ان محل النزاع متناول النص وان
سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان كل ما هو متناول النص
فهو جايز الارادة وان سلمنا ذلك فلا نم ان كل
ما هو جايز الارادة مراد واعلم ان المراد بمقدمة
الدليل ههنا ما يتوقف عليه صحة الدليل سواء كان
من جهة المادة او من جهة الصورة وانما قال منع
مقدمة الدليل ولم يقل منع الدليل لان منع الدليل
اما ان يكون بشاهد يدل على الممنوعية اولا فان كان
الاول فهو نقض اجمالي لا مناقضة وان كان الثاني
فهو مكابرة غير مسموعة اصلا كما سيأتي وبهذا سقط
ما قيل المنقض رجحه ان منع مقدمة الدليل او الدليل
لكان اولى ليشمل منع الدليل نفسه **والمعارضة هي
اقامة الدليل على خلاف ما اقام الدليل عليه الخصم**
والمراد بخلاف مدعى الخصم ههنا ما يخالفه وينافيه لا ما
يغايره على اي وجه كان مطلقا مثالهما ما اذا قال
المعلل الزكوة واجبة في حلي النساء لانه متناول النص

فيقول السايل ولئن سلم وان دل على مدعاكم ولكن عندنا
ما ينفيه لان خلاف مطلوبكم ايضا ما يثبته وله النص
وهو قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لا زكوة في
الحلي قال المصنف رحمه الله في شرح القسطاس وشرح
المقدمة البرهانية ان دليل المعارض ان كان عين
دليل المعلل الاول كما في المغالطات العامة الورود
يسمى قلبا وان كان غيره فان كان صورته كصورته
يسمى معارضة بالمثل والا فمعارضة بالغير **والنقض
هو تخلف الحكم** المدعى **عن الدليل** الدال عليه
في بعض الصور على ما سيأتي تصويره وههنا ابحاث
الاول ان النقض صفة الناقض والتخلف صفة الحكم
فلا يصح تعريف احدهما بالآخر فالاقرب ان يقال
هو منع الدليل مع بيان تخلف الحكم عنه والثاني
ان المعلل اذا اقام على مطلوبه دليلا يمكن ايراده
على نقيضه ايضا فهناك يمكن ايراد كل من المعارضة
والنقض فان قال السايل ان دليلكم هذا مما لا يصح
ان يستدل به لتخلف الحكم عنه يكون نقضا اجماليا
وان قال دليلكم هذا وان دل على مطلوبكم ولكن
عندنا ما ينفيه وهو هذا الدليل المذكور بعينه يكون

معارضة على سبيل القلب والثالث ان التحقيق هو
ان لا يخص النقض بالتخلف المذكور بل هو عبارة
عن منع الدليل بان يقال هذا الدليل غير صحيح لا
يستحق ان يستدل به اما لتخلف الحكم المذكور عنه
او لاستلزامه فسادا آخر على اى وجه كان من
الخصوصيات والرابع ان النقض بحسب الاصطلاح
قد يطلق على معنيين آخرين احدهما نقض المعرفات
طردا وعكسا والثانى المناقضة التى مر ذكرها وكذا
هناك يقيد بالتفصيلى وههنا قد يقيد بالاجمالى
والمستند ويقال له السند ايضا **ما يكون المنع
مبنيا عليه** مبنيا به وهو مؤيد ايضا كما يجى امثلته عن قريب
اعلم ان الكلام من المعلل على مستند المنع على وجهين
اما على سبيل المنع فقط واما على النفى بالدليل او بالتنبيه
والاول لا يفيد اصلا سواء كان ذلك المستند لازما
للمنع او لا لان منع المنع ومنع ما يؤيده لا يوجب
اثبات المقدمة الممنوعة الذى يجب على المعلل عند
منع المانع واما الثانى فانما يفيد اذا كان المستند
لازما للمنع لان نفى اللازم يستلزم نفى الملزوم
بخلاف ما اذا لم يكن لازما للمنع لان نفيه لا يوجب

رفع المنع ونفيه اصلا وينبغى ان يعرف ايضا انه قد
يكون اذا كان المستند ما يتأتى عليه الكلام يتعرض
له المعلل ويرده فالسايل يقول عليه ان كلامكم هذا
كلام على السند وهو غير مفيد ثم ان قال المعلل هناك
ان اردتم بقولكم الكلام عليه غير مفيد انه كذلك
مطلقا فممنوع والا فلم لا يجوز ان يكون هذا مما يسمع
ويفيد فهذا الترديد مما لا يفيد المعلل اصلا لان حاصل
قول السايل ان كلامكم متعلق بالسند اذ رد عليه
ولا يلزم من رده هذا رد المنع لانه يحتمل ان لا يكون
المستند المذكور من لوازمه فبقى على المعلل اما
اثبات المقدمة بدليل آخر او اثبات كون المستند
لازما لمنعها فظهر ان الترديد المذكور عن طرف
المعلل خارج عن قانون التوجيه **الفصل الثانى
فى ترتيب البحث** والمناظرة والترتيب وضع الشئ
فى مرتبته **اذا شرع المعلل** وهو الذى ينصب نفسه
لاثبات الحكم بالدليل **فى تقرير الاقوال والمذاهب**
وفى هذا اشارة الى ان المناظر يجب عليه تحرير المباحث
قبل الشروع فى الدلايل وهو عبارة عن تعيين
المباحث وتنقيحها من قولهم حرر كذا اى افرده

ان اراد ان يثبت مقدمة
بدليل الذى اثبت
مقدمة والا فلا
تامل

ای ترد ... بالحكم ... [illegible]

لان تحرير الاقوال يعنى اسنادها
الى اصحابها كما يدل عليه قوله ... [illegible]
... [illegible] ... تحرير
... [illegible] ... البحث ...
الى ذكره

وذلك اما بتعيين المذاهب التي وقع عليها البحث ان
كان البحث من الخلافيات واما بتفسير الالفاظ
المستعملة هناك تعريفا او تعيينا لما هو المقصود ومنها
مثلا اذا قال النية شرط في الوضوء فينبغي ان
يقول ان هذا على مذهب الشافعي رحمه الله وتعيين
النية بان المراد هو القصد القلبي ويعرف الشرط
بان يقول هو عبارة عن الخارج الموقوف عليه
الغير المؤثر في وجوده ما يتوقف عليه فلا يتوجه عليه
المنع والمطالبة في تلك الاقوال والمذاهب
التي نقلها عن القوم وقررها لان ذلك التقرير
بطريق الحكاية فلا يتعلق المواخذة بتعلقاته اصلا
لانها حكاية منقولة عن الغير كما اذا قال المعلل
قال ابو حنيفة رحمه الله النية ليست بشرط في الوضوء
فلا يصح للسائل ان يقول لا نسلم ان النية ليست بشرط
فيه او نعقبه بالمستند اما اذا قال اطلب منك
تصحيح هذا النقل او صحح هذا النقل او قال لا نسلم
ان ابا حنيفة قال كذا فلا فساد فيه بل يجب تلك
المطالبة عند عدم ثبوت النقل عنده لان الناقل
قد يضع غير المنازع مقام المنازع فيستعمل في اثناء البحث

مقدمة او مقدمات مسلمة عنده وكذب الغير على انها
مسلمة عند المنازع ويلزم الخبط كما اذا قال العالم
حادث خلافا للمتكلمين فجعل المتكلمين منازعا ثم
يستعمل في اثناء البحث ان الواجب فاعل بالاختيار
على انه مذهب المنازع ويثبت حدوث العالم
بناء على ذلك فظهر من هذا التحقيق الذي ذكرناه
انه قد يتوجه المنع والمطالبة على التقرير والنقل بنفسه
وان لم يتوجه على الاحكام المنقولة ما دام القائل ناقلا
واما ما يقال المنع طلب الدليل على المدعى وتصحيح
النقل ليس بدليل عليه فمحل نظر فتامل الا اذا
التمحض باقامة الدليل على ما ادعاه اي لا يتوجه المنع
على ذلك المعلل اصلا الا وقت التزامه لاقامة
الدليل بان يقول مثلا لا يجب الزكوة على المديون
لانه لو وجب عليه لوجب على الفقير ايضا والتالي
باطل بالاجماع فالمقدم مثله اما بيان الشرطية فلانه كلما
تحقق الوجوب على المديون لم يتحقق شمول العدم
وكلما لم يتحقق شمول العدم تحقق شمول الوجوب
ينتج انه كلما تحقق الوجوب على المديون تحقق شمول
الوجوب وكلما تحقق شمول الوجوب تحقق الوجوب

على التقدير انه كلما تحقق الوجوب على المديون تحقق
الوجوب على الفقير وهو المط وهذه المقدمات
كلها ظاهرة الاكبرى بالقياس الاول فبيانها ان
يقول لو لم يثبت شمول الوجوب على تقدير عدم
شمول العدم لثبت عدم شمول الوجوب على ذلك
التقدير فاذا لم يتحقق شمول العدم لم يتحقق شمول
الوجوب وهو ينعكس بعكس النقيض الى قولنا اذا
تحقق شمول الوجوب تحقق شمول العدم وهو مح
فليتفطن الى هذا البيان فان غلط هذه المغلطة هناك
فقط فاذا قرر المعلل هذا الدليل مثلا فالسائل اما
ان يمنعه في شيء من الدليل والمدلول او لا يمنع
فيه اصلا فان لم يمنع فقط لانه لا بحث ولا مناظرة هناك
وان منع فاما ان يمنع قبل تمام دليله لم يرد بهذا الكلام
انه لا بد للسائل في هذا القسم اعني المناقضة ان
يمنع مقدمة الدليل قبل تقرير جميع مقدماته بل قال
بعضهم الاحسن ان يتوقف السائل حتى يقرر المعلل
مجموع مقدمات دليله ثم شرع فيتعرض لما تعرض وكانه
اشار الى هذا بان يقال وهو انما يكون على مقدمة من مقدمات
دليله ولم يزد على هذا بل قصره عليه فلا يعترض فيه ماذا

على ان يعين مقدمة من المقدمات بالمنع ويؤيده
ان قال بعد فان منع مقدمة من مقدمات دليله
ولم يقل وان منع قبل تمام الدليل كما قال في
القسم الثاني وان منع بعد تمام الدليل هذا او
منع بعد تمام دليله اي لم يعين مقدمة من تلك المقدمات
بالمنع فان منع مقدمة من مقدمات دليله فاما ان
يقتصر بمجرد المنع بان يقول الدليل المذكور مثلا
لا نسلم انعكاس القضية المذكورة الى ما ذكرتموه
او لم يقتصر بمجرده فان لم يقتصر فاما ان يقول المستند
او لم يقل والمستند كما يقول لا نسلم لم لا يجوز ان
يكون كذا او يقول لا نسلم لزوم ذلك وانما يلزم
هذا ان لو كان كذا كما يقول في الدليل
المذكور لا نم انعكاس قولكم اذا لم يتحقق شمول
العدم لم يتحقق شمول الوجوب الى القضية المذكورة
هناك لم لا يجوز ان لا ينعكس بناء على انها جزئية
او نقول لا نسلم لزوم تلك القضية التي جعلتموها
عكسا وانما يلزم ذلك ان لو صدق الاصل وهو ممنوع
وذلك اي المنع المجرد والمنع مع السند
هو المناقضة التي عرفها في اول الفصل الاول

وان لم يكن مستندا بل يستدل بدليل على انتفاء تلك
المقدمة الممنوعة كما اذا قال المعلل ان الزكوة واجبة
في حلي النساء لانه يتناول النص وهو قول النبي
صلى الله عليه وسلم في الحلي زكوة وكل ما يتناوله
النص فهو جائز الارادة فيكون محل النزاع جائز
الارادة فيكون مرادا ويقول السائل لا نسلم
ان ارادة محل النزاع محققة بل هي ليست بمحققة
لانه لو تحققت لتحققت مع جميع لوازمه وهو بكذا
بالدلايل الدالة عليه فذلك المنع مع الاستدلال
يسمى غصبا لان الانسان ترك منصب
نفسه وهو المنع والمطالبة فقط وغاية امره تاييد
منعه بالمستند ليس الا وغصب منصب غيره وهو
التعليل وهو اي الغصب غير مسموع عند المحققين
من اهل النظر خلافا للبعض منهم وهو مولانا ركن الدين
العميدي رحمه الله وانما لم يسمعوه لاستلزامه الخبط
في البحث ويبين المصنف رحمه لزوم الخبط في بعض
صورته بان قال اولا المعلل ما دام مشتغلا بكون
التعليل حتى يعلم صحة دليله او بطلانه وليس للسائل
الا المطالبة ذلك فاذا غصب فقد فات غرضه

وثانيا انه اذا جوز ذلك في جانب السائل
فالمعلل ايضا قد يغصبه فيلزم بعدهما عما كانا فيه و
ضلالتهما على طريق التوجيه والاحسن في وجه التوجيه
ان السائل اذا غصب منصب التعليل على ذلك
على وجه المذكور فلا ينبغي للمعلل ان يطعنه في ذلك او
يتعرض له بان يمنع مقدمة من مقدمات دليله
لانه لا يلزم من شي منها ما يجب عليه من اثبات المقدمة
الممنوعة فح لا يتوجه شي منها على ان للسائل ان يغير
كلامه بالعناية فلا وجه لاستعماله اياهما اصلا فالاولى
بحاله ان يثبت تلك المقدمة اولا ثم يتعرض لدليله
لانه يكون ح معارضا للدليل المثبت لتلك المقدمة
التي كانت منعها السائل ولا كلام في جوازه عاريا
عن الاستبعاد والاستيجاح كما اشار اليه بقوله
ثم قد يوجه ذلك بعد اقامة المعلل الدليل على تلك
المقدمة كما سيأتي ذكره مفصلا وان منع بعد
تمام الدليل فذلك المنع حال كونه على وجه التوجيه
حاصل على قسمين والا فهو في الحقيقة على اربعة اقسام
كما سيجئ واذا منع بعد تمام الدليل فاما ان لا يسلم الدليل
بعد التمام بناء على تخلف الحكم عنه في شيء من

الصور او يسلم الدليل بان لا يتعرض له
لا ان يصدقه ويعتقد بثبوته والا يلزم تصديق لازمه
الذي هو المدلول ويمنع المدلول المط واستدل بما
ينافي ثبوته الاول اي منع الدليل بناء على تخلف
الحكم المذكور هو النقض الاجمالي والثاني اي منع
المدلول مع الاستدلال بما ينافي المدلول هو المعارضة
والحق ان يقال اما ان لا يسلم الدليل ويمنعه بعد
التمام متمسكا بشاهد يدل على انه لا يستحق ان يستدل
به اعم من ان يكون ذلك الشاهد هو التخلف المذكور
او غيره او يسلم ويمنع المدلول والاول هو
النقض الاجمالي والثاني المعارضة وعلى كلا التقديرين
يكون كل من منع الدليل ومنع مدلوله على قانون
التوجيه اما او منع الدليل بلا شاهد يدل عليه او
منع المدلول بلا اقامة الدليل على ما يناقضه فيكون
كل منهما مكابرة غير مسموعة عند اهل التوجيه
وتوجيهه اي توجيه النقض ان يقال ما ذكرتم من
الدليل غير صحيح لتخلف الحكم المذكور عنه في تلك الصورة
واما المعارضة فطريقها ان يقال ما ذكرتم من الدليل
وان دل على ثبوت المدلول لكن عندنا ما ينفيه

وانما قال وان دل ولم يقل وان ثبت او وان صدق
لئلا يلزم ثبوت المدلول عنده واذا شرع المعارض
في الدليل الدال على خلاف مطلوب المعلل الاول
يصير ذلك المعلل ههنا كالسائل ثمة وبالعكس
اي يصير السائل ههنا كالمعلل ثمة والمعارضة والنقض
الاجمالي ياتيان في مقدمات الدليل ايضا ويأتيان وذلك انه
لو استدل المعلل على مقدمة فللسائل ان يقول
هذا الدليل بجميع مقدماته غير صحيح بناء على تخلف الحكم
عنه في تلك الصورة او يقول هذا الدليل وان دل
على ثبوت تلك المقدمة لكن عندنا ما ينفيها ويثبت
ما يناقضها وذلك المذكور من المعارضة والنقض
الآتيان في مقدمات الدليل بالنسبة الى تلك المقدمة
التي استدل المعلل عليها يكون معارضة ونقضا
اجماليا او يكون المعارضة بالقياس الى مجموع الدليل
مناقضة على سبيل المعارضة اما كونها مناقضة فلورودها
على مقدمة من مقدمات الدليل واما كونها على
سبيل المعارضة فظاهر ويكون النقض ايضا بالنسبة
الى مجموع الدليل تفصيلا على طريق الاجمال اما كونه
تفصيلا فلتعلقه بمقدمة معينة واما كونه على طريق

الاجمالي فظاهر متن هذا اي هذا الذي ذكر الى هذا
المحل من جهات البحث من طرف السائل اي
كلها وظيفة السائل في المباحثة اما من طرف المعلل
فالسائل اذا منع مقدمة من مقدمات الدليل فيلزم عليه دفعه
اي دفع ذلك المنع بالدليل ان كانت تلك المقدمة
الممنوعة نظرية يحتاج الى نظر وكسب او تنبيه ان
كانت تلك المقدمة بديهية اذ لا يحتاج الى دليل سهما
بل لا يصح ايراده عليها كما قيل في موضعه وذلك
قولهم ان تعريف البديهي او الاستدلال عليه اخذ
سبب لما لا سبب له او وضع غير السبب مكان السبب
وكلاهما فاسد والتمثيل بالاستدلال على المقدمة
الممنوعة في غاية الظهور على انه سيجي بعد واما
التمثيل بالتنبيه على ثبوت المقدمة الضرورية التي
منعها السائل فما اشار اليه بقوله كما يقول اي
يقول المعلل عند منع السائل هذا القول العالم
متغير لانا نشاهد التغيرات فيه من الحركات والآثار
المختلفة وان اتى المعلل بدليل ثان دال على ثبوت
تلك المقدمة الممنوعة كما هو الحق والمناسب لسياق
كلامه وقد يحتمل ان يحمل قوله دليل ثان اعم من

ان يكون دليلا دالا على ثبوت تلك المقدمة او غيره من
الدلائل الدالة على ثبوت المدلول الاول لكن لا يتم
لزوم التسلسل في هذا الشق الثاني كما سيرد عليك بعد
فاما ان يمنعه السائل ايضا اي كما منع الدليل الاول
او يسلم ذلك فان منعه فالاقسام المذكورة تاتي
فيه من المناقضة والمعارضة والنقض الاجمالي
وكما يأتي هذه الاقسام في هذا الدليل الثاني كذلك
يأتي هي كلها ان اتى المعلل بدليل ثالث كذلك
او رابع فصاعدا الخ او خمس اذا كان الكلام جاريا
بين الطرفين على ما ذكرنا يلزم ان ينتهي ذلك الكلام
الى احد الامرين اما ان ينتهي الى الزام السائل وهو
ان لا يكون للسائل الى منع كلام المعلل الذي يكون
بينهما مطالبة ونزاع واما ان ينتهي الى افحام المعلل
وهو عجزه من اثبات ما هو مطلوبه ومدعاه وذلك
لان المعلل ان انقطع كلامه بالمنع والمعارضة من
السائل يحصل الافحام وهو ظاهر والا اي وان لم
ينقطع كلامه بشي من ذلك فلا يخلو من ان ينتهي او لا
الى ضروري القبول او لا ينتهي اليه وكون ذلك الامر
ضروري القبول قد يكون بان يكون بديهيا جليا لا يحتاج

الى الاستدلال عليه فيصدقه السايل ويقبله بالقرائن
الماقبل التنبيه او بعده وقد يكون بان يكون مما يرضاه
السايل ويقبله فيكون مانعا اياه لسبب من
الاسباب وان كان مما يحتاج الى الدليل في الواقع
واذا لم يخل الواقع عن الانتهاء وعدمه فان كان
الاول يلزم الالزام وهو ايضا ظاهر وان كان الثاني
اي عدم الانتهاء الى امر ضروري القبول يلزم الافحام
لانه اما ان يلزم التسلسل عن طرف المبدأ او عجز
المعلل عن الدليل بيان لزوم احد الامرين انه اذا
لم ينته ادلة المعلل الى امر ضروري القبول فاما ان
الى شيء لا يقبله السايل او لا ينتهي الى شيء اصلا فان
كان الاول فهو الامر الثاني اعني عجز المعلل عن الدليل
وذلك الامر الثاني ظ في انه افحام المعلل وان
كان الثاني اي لا ينتهي ادلته الى شيء اصلا بحيث
ان يستدل بادلة غير متناهية يتوقف بعضها على
بعض من جهة التصديق فان كان بين تلك الادلة
التوقف من جهة التحقق والثبوت ايضا يلزم التسلسل
من كلتا الجهتين والا يلزم التسلسل في علوم مترتبة
غير متناهية متعلقة بادلة غير متناهية والتسلسل

من طرف المبدأ محال كما بين في موضعه واليه اشار
بقوله والاول مح اي ممتنع في نفس الامر وبتقدير
تسليمه اي ولكن سلمنا ان التسلسل ليس بمحال في
الواقع لكن يلزم افحام المعلل حينئذ ايضا لانه لا يمكنه
اثبات امور لا نهاية لها وهو مح لانه خارج عن طوق
البشر لانه يقتضي ايراد ادلة غير متناهية فلا يكون
مقدورا لمن يكون زمان ايراده الادلة محصورا
بين الحاصرين واعلم ان بعضا من شراح هذه
الرسالة اورد ههنا بحثا تقريره ونقضه ان التسلسل
في المبدأ على الوجه المذكور انما يستقيم على تقدير
منع السايل دليل المعلل على طريق المناقضة والنقض
الاجمالي اما اذا عارضه السايل ومنعه المعلل بناء على التسلسل
او معارضة او نقضا فكيف يكون هذا علة لدليله
على الوجه المذكور فلا بد له من بيان ثم اجاب
عنه فقال ان كل ما يذكره المعلل من النقض اجمالا
وتفصيلا ومن المعارضة فهو يقوي دليله وكل ما هو
كذلك فدليل يحتاج اليه وبين صغراه بان كل
ما يذكره المعلل ينقطع به كلام السايل بسبب ثبوت
دليل المعلل واما الكبرى فادعى بداهتها ثم ينضم نتيجة

اي اجاب هذا البعض من الشراح

اليابس المذكور وهو ان كل ما يذكره المعلل فدليله
يحتاج اليه الى قولنا كل ما يحتاج هو اليه فهو علة له
فاستنتج شيا هو المطلوب منها وفي كل من البحث و
جوابه بحث اما في البحث فنقول اولا ان جعل
النقض الاجمالي من قبيل الاول مما لا ينبغي لان
المعلل لا يجب عليه الاستدلال اذا نقض السايل
دليله على طريق الاجمال لان السايل يصير عند
النقض مدعيا لانتفاء استحقاق الدليل لان
يستدل به فلا بد له من شاهد يدل عليه كما سبق
غير مرة فح يجوز للمعلل ان يمنع شاهده وهو ظاهر
وما يقال من ان المعارضة في قوة النقض الاجمالي
مما يؤيد ما هو المطلوب فان قلت هذا الكلام خارج
عن قانون التوجيه لان منصبنا في البحث منع
لزوم التسلسل على كل من التقادير الثلثة ويكفينا
فيه مجرد منع اللزوم على تقدير واحد منها واما تكلمنا
ببعض التقادير الباقية فلا يضر ما فيه وليس لكم
ان يناقش ما فيه غير اثبات المقدمة التي منعناها
قلت المقصود من كلامنا هذا الزام السايل هناك
بان يقول اذا جعلت النقض مما يوجب التسلسل

على الوجه المذكور فعليك ان تجعل المعارضة ايضا
لانها في قوة النقض الاجمالي فان رجعت من هذا
فنحن رجعنا ايضا عما الزمناه اياك ونقول ثانيا
ان اختصاص لزوم التسلسل بالمناقضة ليس بمرضي عندنا
لان المعلل اذا دفع كلا من النقض والمعارضة بالمنع
فلا يخ اما ان منع السايل الدليل الذي صار سالما
منهما بطريق التفصيل ام لا فان كان الاول فذلك
ظاهر لانه يقع التسلسل ح في المناقضة وان كان الثاني
فهو داخل في سبق الانتهاء الى ضروري القبول
على ما قررناه سابقا نعم في هذا المقام شيء آخر
وهو انه لا يجب ان يستدل بادلة مترتبة غير متناهية
على تقدير عدم انتهاء الادلة الى شيء اصلا اذ
يجوز ان يستدل المعلل بدليل آخر كلما منعه السايل
في مقدمات دليله فح لا يلزم التسلسل فضلا عن
ان يكون من طرف العلة لان تلك الادلة لا
يتوقف بعضها على بعض واما الجواب فنقول
بعد مساعدة الصغرى من الدليل الثاني ان
المعلل اذا ذكر شيئا ينقطع به كلام السايل لتقوية
دليله عند المعارضة او النقض الاجمالي فذلك الشي

لايكون علة وسببا لدليله لايجب التحقيق ولايجب
التصديق والا لوجب ان يكون على الاول ما يتوقف
عليه وجود الدليل في الواقع وعلى الثاني ما يترتب
عليه تصديقه وكلاهما ع فان قلت اذا لم يكن الشيء علة
للدليل لشيء من الوجهين فكيف يكون مقويا له وهو
خلاف ما فرضنا مقويا قلت معنى تقويته للدليل
ان للدليل قبله بحيث يوجب اثبات المط عند
الخصم واما بعد ذكره فيكون بسببه موجبا اياه عنده
سالما عن الشيء المانع له ولا يلزم منه توقف احدهما
على الآخر حتى يلزم التسلسل وايضا ان تم هذا الدليل
الثاني بمقدمته يحصل المط الذي هو بسببه كل ما
ذكره المعلل بالنسبة الى دليله فيكون الباقي من
كلامه مستدركا فتأمل تنبيه وانما وسم هذا
البحث بالتنبيه لان من شأنه ان يعلم مما سلف
ذكره من الايجاب لكنه قد يغفل عنه فكأنه ذكر هنا
تنبيها عليه فقال منع المقدمة من الدليل قد لا يضر
المعلل بان يكون اثباته تلك المقدمة الممنوعة
مستلزما لمطلوبه الذي يستدل عليه بالدليل المتقوم
بتلك المقدمة الممنوعة وجوابه اى وجواب ذلك

المنع ان يرده المعلل بان يقول ان كانت تلك
المقدمة ثابتة غير ممنوعة تم ما ذكرنا من الدليل وان لم
يكن يلزم المدعى كما اذا قيل في اثبات حدوث
الاعيان الثابتة انها لا تخ عن الحوادث وكل ما هو
كذلك فهو حادث وبيان الكبرى سيجيء بعد واما
بيان الصغرى فلان الاعيان لا تخ عن الحركة
والسكون وهما حادثان وبيان عدم الخلو بان
الاعيان لا تخلو عن الكون في حيز فان كانت
من تلك الحيثية مسبوقة بكون آخر في ذلك الحيز
فهي ساكنة وان لم تكن مسبوقة بكون آخر في ذلك
الحيز بل في حيز آخر فمتحركة ولو قال المانع عليه لا نم
ذلك الانحصار لم لا يجوز ان تكون مسبوقة بكون
آخر اصلا كما في آن الحدوث فح يكون خالية عن
الحركة والسكون فللمعلل ان يرده ويقول لا يخلو
اما ان يكون ذلك الانحصار ثابتا ام لا فان كان
فذاك والا يلزم ثبوت المط اعني حدوث
الاعيان وهو ظ لانه اذا لم يتصف الشيء المستبع
للكون بالكون المسبوق يجب ان يكون متصفا
بالكون الاول وهو يقتضي حدوثه بلا اشتباه

ونمثل لبعض ما ذكرناه في مسئلة للتوضيح اذ القواعد
الكلية اذا استعملت في الموارد الجزئية يتضح عند
المتعلم وينكشف دونه وينتقش في ذهنه نقشا جليا
مسئلة العالم مفتقر الى المؤثر وهذا القول من
حيث انه يقع فيه البحث يسمى مبحثا ومن حيث يسأل
عنه يسمى مسئلة ومن حيث يطلب بالدليل مطلوبا
ومن حيث يستخرج من الحجة نتيجة فالمسمى واحد و
ان اختلف العبارات باختلاف الاعتبارات
والدليل على هذه المسئلة قوله لان العالم محدث
وكل محدث فله مؤثر ينتج ان العالم له مؤثر
وهو المسئلة المطلوبة بعينها فان قيل لا نسلم ان
العالم محدث وهو مثال للمجرد والمنع الخالي عن
التأييد بالمستند يقول المعلل في جوابه لان العالم
متغير وكل متغير حادث وهذا دليل ثان دال على
ثبوت تلك المقدمة الممنوعة وهي صغرى الدليل
الاول وصغرى هذا الدليل الثاني مما هو بين
لا يحتاج الى الدليل كما سبق فيما سبق واما
بيان الكبرى الكائنة فيه فلان كل متغير محل للحوادث
وكل ما هو محل الحوادث لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخ

عن الحوادث فهو حادث وهذا دليل ثالث
مركب من مقدمات ثلث ينتج كبرى الدليل الثاني
اعني ان كل متغير حادث وهذا الدليل الثالث
بالحقيقة قياس مركب من قياسين وقعت نتيجة
الاول منهما صغرى الآخر وتلك النتيجة مطوية ههنا
فيكون التفصيل هكذا ان كل متغير محل للحوادث
وكل ما هو محل للحوادث لا يخ عن الحوادث
ينتج ان كل متغير لا يخ عن الحوادث فنجعلها صغرى
والمقدمة الثالثة من القياس كبرى وهو قوله
وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فنقول
كل متغير لا يخ عن الحوادث وكل ما لا يخ عن
الحوادث فهو حادث ينتج ان كل متغير حادث
وهو المطلوب وتلك النتيجة المذكورة اعني نتيجة
القياس الاول من القياس ان كانت مطوية
كما في هذا المقام يسمى ذلك القياس المركب مفصول
النتائج وان كانت غير مطوية يسمى موصول النتائج
وهذا القياس المفصول النتائج المذكور ههنا
يشتمل على ثلث مقدمات يحتاج كل منها الى البيان
اما بيان ان كل متغير محل للحوادث فهو ان التغير

يكون انتقال الشيء من حالة الى حالة اخرى
وتلك الحالة لكونها حاصلة في ذلك الشيء المتغير
بعد ما لم يكن فيه حادثة البتة وهي اي تلك
الحالة الحادثة صفة قائمة بذلك المتغير المنتقل
اليها من الحالة الاولى فذلك المتغير محل الحوادث
لان الموصوف محل لصفاته لا يقال فان قيل لا نم
ان تلك الحالة حاصلة في المتغير بعد ما لم يكن كذلك
حتى يكون المتغير محلا لها لم لا يجوز ان يكون التغير في
ذلك المتغير بزوال ما كان فيه من الاوصاف
لا بحصول امر ما كان فيه فلا يتحقق كونه محلا للحوادث
هذا مثال للمنع مع المستند فيقول المعلل في جوابه
ان تغير المتغير لا يخلو اما ان يكون بحصول امر ما كان
فيه او بزوال ما كان فيه وعلى كلا التقديرين يكون ذلك
المتغير محلا للحوادث اما على التقدير الاول فظ
واما على التقدير الثاني فلان كونه اي كون الزوال
عدميا لا ينافي حادثيته ولا وصفيته اي لا ينافي كون
ذلك الزوال لا حادثا ولا كونه وصفا للشيء لان
الصفات الحادثة قد تكون وجودية كالسواد و
البياض وغيرهما وقد تكون عدمية كالجهل والعمى

فان قلت وان كان عدمية الشيء الواقع في
الواقع يوجب كونها وصفية لشيء لكن لا يوجب
كونها حادثة حتى يلزم ان يكون موصوفها محلا
للحوادث لان الاعدام المنتمية الى الحوادث
الجوهرية والعرضية كلها ازلية غير متصفة بالحدوث
وان لم يتصف بالقدمية وايضا ان الحادث
عندهم عبارة عن موجود مسبوق بالعدم و
العدمي لا يصدق عليه موجود فضلا عن بقية
القيود على ان كلامه لا يليق ان يستدل به
ولا يدل على ما يليق لذلك لان عدم تنافي الشيء
للشيء اعم من استلزامه اياه والاعم لا يدل
على الاخص اصلا قلت اذا كان الشيء العدمي
الواقع في الواقع مسبوقا باللاوقوع لا يجوز ان
يكون ازليا بالضرورة كما ان محل النزاع ههنا
كذلك بل يجب ان يكون حادثا لا بالمعنى الذي
فسره وهو الموجود المسبوق بالعدم بل بمعنى
الواقع المسبوق باللاوقوع وهذا القدر كاف
في مطلوبنا هذا او كان قوله وكونه عدميا لا ينافي
وصفيته ولا حادثيته اشارة الى هذا المعنى اعني

اى كلام الشارح حيث قال انه
التقدير انه ان كان كونه عدميا
لا ان حادثيته ولا وصفيته ه

ان كونه واقعا مسبوقا بالّلاوقوع فى غاية الظهور فلا يحتاج الى البيان اصلا لكنه انما بقى فيه نوع اشتباه. وهو ان كونه عدميا لاينافى كونه وجوديا حادثا لاعتبار الوجود فى مفهوم الحادث كما ذكرنا فاشار فى معرض التنبيه الى دفع هذا الوهم بقوله وهو ان كونه عدميا لاينافى الخ ذلك وتحقيقه ما ذكرناه آنفا فاذا ثبت ان كل متغير فهو محل للحوادث فنقول كل ما هو محل الحوادث فهو لا يخلو عن الحوادث لانه اى ذلك المحل لا يخلو عن قابلية ذلك الحادث الذى حل فيه وكل ما لا يخلو عن قابلية ذلك الحادث الشئ فهو لا يخلو عن الحادث اما الصغرى فلان محل الشئ يمتنع ان يكون خاليا عن قابليته والا يلزم ان لا يكون محلا له واما الكبرى فلان القابلية ايضا حادثة فيكون محلها محلا للحوادث وانما قلنا ان قابلية حادثة لانها مشروطة بامكان وجود الحادث وكل ما هو مشروط بامكان وجود الحادث فهو حادث

اى لا يكون قابلا فى الخارج لامتناع وجوده ٥

يمتنع ان تلك القابلية حادثة اما بيان الصغرى فلان الشئ الموجود لا يكون قابلا للممتنع فيلزم ان يكون ذلك المقبول ممكن الوجود حتى يتحقق القابلية بينه

اى نسبة القابلية فى الخارج بين القابل والمقبول لا يتحقق بدون ذلك ٥

وبين محله وايضا ان القابلية نسبة بين القابل والمقبول والنسبة لا يتحقق بدون امكان المنتسبين هكذا قيل واما بيان الكبرى فلان شرط قابلية ذلك الحادث وهو امكان وجود الحادث حادث ولا شك ان حدوث الشرط يوجب حدوث المشروط بالضرورة واذا كان كذلك فالقابلية اى قابلية ذلك الحادث يجب ان يكون ايضا حادثة وانما قلنا ان امكان وجود الحادث حادث لان الحادث لا يمكن ان يكون ازليا لان الحادث ما كان عدمه سابقا عليه والشئ الواقع فى الواقع مع كون العدم واستمراره وقوعه سابقا عليه لا يمكن ان يكون ازليا اى لا يمكن ان يكون متحققا فى الازل والا لما كان ذلك الشئ حادثا مسبوقا باللاوقوع واذا لم يمكن ان يتحقق فى الازل لا يكون له امكان التحقق فى الازل والا لكان ممكن التحقق فى الازل واذا لم يكن له فى الازل امكان التحقق يكون امكانه حادثا البتة وهو المطلوب فلسائل ان يقول لا نسلم لزوم حدوث الامكان من عدم امكان الحادث فى الازل وهذا انما يلزم من اخذ الحادث

مع شرط كونه حادثا يعني ان هذا الحادث
بشرط كونه حادثا لا يمكن ان يتحقق في الازل فلا
يلزم من هذا الا ان يكون لذلك الحادث مع
كونه متصفا بصفة الحدوث امكان في الازل
واما بالنظر الى ذاته فلا يلزم ان يكون له امكان في
الازل وكيف هذا اي لا يجوز ان يكون له
امكان في الازل بالنظر الى ذاته لانه لو كان
كذلك يلزم ان ينقلب الشيء من الامتناع الذاتي
الى الامكان الذاتي وهو مح وهذه مناقضة بطريق
المعارضة لان توجيهه ان يقال ما ذكرتم وان
دل على حدوث امكان الحادث لكن عندنا
ما ينفيه وذلك لانه لو كان كذلك يلزم
الانقلاب وهو مح اما الملازمة فلان ذات
ذلك الحادث لو لم يكن ممكنا في الازل لكان اما
واجبا لذاته او ممتنعا لذاته لجلاء انحصار المفهومات
في الاقسام الثلثة وظهوره جدا والاول بين
البطلان فيتعين الثاني واما بطلان اللازم فلان الممتنع
لذاته ما يقتضي عدمه لذاته وكل ما هو كذلك يمتنع طريان
الوجود عليه وكل ما شانه هذا يستحيل امكان وجوده البتة

اي يكون ذات ذلك
[illegible]

والا لما كان اقتضاؤه العدم لذاته هف فان قال
المعلل لا يجوز ان يكون ذات ذلك الحادث ممكنا
في الازل لوجهين الاول انه لو كان له امكان
في الازل لكان ذلك الذات متحققة في الازل
والا يلزم ان يتحقق الصفة بدون الموصوف و
متقدمة عليه وهو مح الثاني انه لو كان في الازل
بحسب الذات لجاز ان يتحقق في الازل لكنه مح
لانه لو تحقق في الازل كان مما لا يصدق عليه اسم
الحادث والمقدر خلافه هف فنقول السائل
لا نسلم الملازمة الاولى قوله والا يلزم ان يتحقق
الصفة قبل الموصوف قلنا لا نم وانما يلزم ذلك
ان لو كان الامكان وصفا ثبوتيا اما اذا كان
من الاعتبارات العقلية العدمية فلا يقال اذا
لم يكن الامكان ثبوتيا لا يكون الشيء الممكن ممكنا
وهو تحقق بالضرورة لانا نقول لا نم ذلك وانما
يلزم ذلك ان لو استلزم انتفاء مبدأ المحمول
انتفاء الحمل في الواقع لكنه ممنوع كما اسلفنا في
بحث التلازم ونقول في الجواب عن التعليل
الثاني لا نم ان كون الشيء ممكنا في الازل يستلزم

ان يكون تحققه في الازل ممكنا بل يوجب ان يكون ذلك
الشي متحققا في الواقع بالامكان وتحصيله ان الازل
اما ظرف امكان الممكن واما ظرف تحقق الممكن
والمستلزم للمح المذكور هو الاعتبار الثاني لا الاعتبار
الاول ومحل النزاع انما هو الاعتبار الاول فقط
فان خلص المعلل من هذا المنع بقول اذا كان امكانه حادثا
وتلك القابلية مشروطة بهذا الامكان فيكون
تلك القابلية ايضا حادثة لما تبين في الدرس
السابق وقال بعض شراح هذه الرسالة في بيان
خلاص المعلل عن هذا المنع ان المراد بالامكان الذي
جعلناه شرطا للقابلية وذلك الحادث انما هو الامكان
الوقوعي لا الامكان الذاتي فسر الامكان الوقوعي
بان الامكان الذي طرفه المخالف لا يكون واجبا
ولا ممتنعا لا بالذات ولا بالغير حتى لو فرض وقوع
الطرف الواقع لا يلزم المح واذا كان المراد ما
ذكرنا فنقول ان امكان ذلك الحادث حادث
غير ازلي ولو لم يلزم الانقلاب المذكور قلنا لا نسلم
لزوم الانقلاب وانما يلزم ان لو حدث امكانه
الذاتي عند حدوث الامكان الوقوعي لكنه محال

او يجوز ان يكون الشي ممكنا في الازل بالامكان الذاتي
لا الوقوعي هذا كلامه وفيه بحث من وجوه الاول
ان الامكان الوقوعي على ما فسره لا يصدق على
شي من المفهومات اصلا اما على الواجب الذاتي
والممتنع الذاتي فظ واما على الممكن الذاتي فلانه
سواء كان موجودا او معدوما يمتنع ان يكون
طرفه المخالف خاليا عن الامتناع والوجوب
الغيريين وسقوط الثاني انه اذا كان المراد
بالامكان هاهنا الوقوعي لا يتم شي من الدليلين
اللذين ذكرهما هذا الشارح في اشتراط القابلية
بامكان وجود الحادث فان شيئا منهما لا يستلزمه
اصلا وهما ما نقلناه هناك فارجع اليه فتدبر
الثالث ان كلامكم هذا انما يفهم منه اندفاع
المعارضة بالتعيين المذكور لا اندفاع المنع
والمعارضة فتامل وبعد هذا فنقول نختار اي
فعلى تقدير حدوث القابلية لا يخلو من ان يكون
تلك القابلية من لوازم وجود ذلك الغير اولم يكن
تلك القابلية كذلك فان كانت القابلية لازمة
له فلا يلزم وجود المتغير الذي هو محل الحوادث هنا

[illegible]

لان الملزوم يمتنع خلوه عن لازمه فثبت انه لا يخلو عن الحوادث وان لم يكن القابلية من لوازمه يكون عرضا مفارقا له واذا كانت القابلية عرضا مفارقا للمتغير تكون ذلك المتغير قابلا لتلك القابلية ايضا لان المعروض قابل لعرضه لا محالة فيكون لتلك القابلية قابلية اخرى فينتقل الكلام اليها ونقول فقابلية القابلية ايضا امر حادث لما مر من انها مشروطة بامكان وجود الحادث وذلك الحادث منشأ القابلية الاول وهي اي وتلك القابلية الثانية اما ان تكون من لوازمه او لا تكون منها بل تكون عرضا مفارقا له فان كانت من اللوازم فثبت المطلوب وهو ان ذلك المتغير لا يخلو عن الحوادث وان لم يكن تلك القابلية الثانية منها فكذلك في القابلية الثالثة ما علا في الثالثية فيلزم احد الامرين اما التسلسل في القابليات الغير المتناهية واما الانتهاء الى قابلية لازمة لوجود المتغير المذكور والاول باطل بين بطلانه في موضعه فتعين الثاني فثبت المطلوب وقد فرغنا عن بيان مقدمتي القياس الاول الذي

وقع جزءا من القياس المركب فنقول في كبرى القياس الثاني وهو قولنا وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث لانه لو كان ازليا لكانت تلك الحوادث الحالة فيه ايضا ازلية والا لكان المحل في الازل خاليا عنها وذلك بط لانه خلاف المقدر وهو اي ازلية تلك الحوادث محال لان الازلية والحدوث متنافيان قطعا ولقائل ان يقول لا نسلم ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وهذا المنع وان كان بحسب الظاهر واردا على المقدمة التي يستدل عليها اعني كبرى القياس الثاني لكنه في الحقيقة راجع الى المقدمة اللزومية التي وقعت جزءا من دليلها وهي قوله لو كان ما لا يخلو عن الحوادث ازليا لكانت الحوادث الحالة فيه ازلية اي يمنع هذه الشرطية ولا نسلم اللزوم المعتبر فيها وسند ذلك المنع قوله لم لا يجوز ان يكون الشيء ازليا وهو لا يخلو عن الحوادث بان يكون كل حادث من تلك الحوادث سابقا على الآخر هكذا لا الى اول كما في الافلاك عند الفلاسفة فانهم يقولون الافلاك قديمة غير مسبوقة بالعدم ولكنها يتعاقب عليها اوضاع وحركات غير متناهية

كل واحدة منها مسبوقة بسابقة من تلك الحركات
لا الى اول فعلى هذا لا يلزم من ازلية المحل ازلية
الحوادث الحالة فيه ولا بد لذلك من دليل قطعي
ويمكن دفع هذا المنع بالعناية وهي ان المراد بالحوادث
منها الحوادث اللازمة لانا بينا ان كل ما هو محل
للحوادث لا يخلو عن قابلية حادثة وتلك القابلية
يجب ان يكون لازمة لذلك المحل وانما يلزم التسلسل
في القابليات الغير المتناهية فعلى هذا يكون محصل
الكلام ان كل ما هو محل الحوادث لا يخلو عن الحوادث
اللازمة فهو حادث فيندفع المنع المذكور وهو ظ
نعم للسائل ان يمنع لزوم التسلسل الخ فنقول انما يلزم
ذلك ان لو كانت القابليات امورا يتوقف
بعضها على بعض لا الى اول لكنه ممنوع كيف وانه يجب
بين القابل والمقبول كما مر فيما سبق فيكون متأخرة
عنها ولئن سلمنا ذلك لكن لا يخفى عليه ان لا يكون
تلك القابليات اسبابا معدة وهو ممنوع وللمانع ان
يمنع هذا الكلام بطريق المناقضة على وجه المعارضة
فنقول ولئن سلمنا ذلك اي ولئن سلمنا ان ما ذكر
من الدليل يدل على حدوث العالم ولكن عندنا ما ينفيه

قلت القابلية نسبة متأخرة عن المقبول في التعقل لانه الخارج ثم متأخرة عن القابل في الخارج ه

وذلك لان كل ما لا بد منه في مؤثرية الله تعالى في
ايجاد العالم لا يخلو اما ان يكون ثابتا في الازل او
لم يكن كذلك والثاني وهو ان لا يكون جميع ما
لا بد منه في المؤثرية حاصلة في الازل يستلزم الخ
وبطلان الملزوم لازم لبطلان لازمه واذا بطل
الثاني من القسمين فتعين الاول وهو ان يكون
جميع ما لا بد منه حاصلا في الازل وانما قلنا ان الثاني
ما لا يستلزم الخ لان كل ما لا بد منه لو لم يكن حاصلا في الازل
يكون بعضه حادثا يكون حصوله مسبوقا باللاحصول
فلا يكون ازليا فحينئذ يلزم احد الامرين اما كون
الحادث قديما او التسلسل بين العلل والاسباب
وكلاهما باطلان واما بيان الملازمة فاعاده بقوله
لان كل ما لا بد منه في مؤثرية الشيء في ايجاد ذلك
الحادث الذي هو بعض ما لا بد منه في تأثير الشيء
في وجود العالم لا يخلو اما ان يكون ثابتا في الازل او لم
يكن كذلك فان كان ذلك الجميع حاصلا في الازل
يلزم قدم ذلك الحادث لامتناع تخلف المعلول
عن العلة التامة وان لم يكن ذلك المجموع حاصلا
فيه فبعضه يكون مما هو حادث والكلام فيه

اي في ذلك البعض كما في الاول اي كالكلام في
البعض الاول بان يردد ويقول لا يخ اما ان يكون
جميع ما لا بد منه في مؤثريته الله تع في ذلك البعض الثاني
متحققا في الازل او لا يكون متحققا فيه فان كان
الاول يلزم قدم ذلك البعض الذي فرض حادثا
وان كان الثاني ينقل الكلام اليه ايضا فلا يخ اما
ان ينتهي الية تلك التسلسل الى بعض يكون جميع ما لا بد
منه في ايجاده متحققا في الازل او لا فيلزم يخ اما القدم
اي قدم الشي المفروض حادثا على تقدير انتهاء تلك
السلسلة او التسلسل عن طرف العلل على تقدير عدمه
واذا ثبت امتناع الشق الثاني من الترديد ثبت
الشق الاول منه وهو ان كل ما لا بد له في المؤثرية
في ايجاد الله تعالى العالم حاصل في الازل وحينئذ
يلزم ازلية العالم لانه ان كان حادثا على ذلك
التقدير فاختصاص حدوثه بوقت معين وهو وقت
حدوث العالم لا يخلو من ان يكون لامر لاحد ما كان
في الازل او لم يكن لذلك الامر الزائد فان كان الاول
يلزم ان يكون كل ما لا بد منه في المؤثرية غير حاصل
في الازل والتقدير انه حاصل فيه فيلزم ان يكون

ما لا بد للواجب في مؤثريته في ايجاد العالم في الازل
حاصلا وغير حاصل هذا خلف لامتناع اجتماع الحصول
وعدم الحصول في وقت واحد جزما وان كان الثاني
اي وان كان ذلك الاختصاص لا لامور زائد لم
يكن في الازل يلزم رجحان احد جانبي الممكن لا لمرجح
وهو محال ببديهة العقل واما بيان الملازمة فلانه
اذا كان علة التامة ازلية يكون نسبة حدوثه الى
جميع اجزاء الاوقات على السوية فاختصاص حدوثه
بوقت دون وقت يكون رجحانا بلا مرجح بلا اشتباه
فان قال المعلل في دفع معارضة للسايل لا نسلم
ان الترجيح بلا مرجح مح فذلك المنع مما لا يفيد المعلل ولا يضر
السايل في تلك المعارضة لان السايل يردد و
يقول لا يخلو من ان يكون الترجيح بلا مرجح مح او لم يكن
كذلك فان كان محالا يتم ما ذكرنا من الدليل سالما
عن هذا المنع وان لم يكن محالا لجاز وجود العالم بدون
المؤثر فبطل اصل دليلكم لكون كبراه فيه غير
ثابتة وهي ان كل محدث فله مؤثر وحاصل هذا
الكلام اثبات المقدمة الممنوعة على سبيل الالزام
يعني ان هذه المقدمة لا بد ان تكون ثابتة عندكم لاعتقادكم

ان كل محدث فله مؤثر وهو مبني على استحالة الترجيح
بلا مرجح وجوابه حينئذ بالنقض الاجمالي كما تقول العلل
ما ذكرتم من الدليل المورد في مقام التعارض
بجميع مقدماته غير صحيح بدليل التخلف اي تخلف
الحكم المطلوب عنه في الحوادث اليومية مع ثاني
ايراد جميع مقدماته فيه ويمكن ان يجاب عن دليل
السائل بطريق المناقضة ايضا وتوجيهه ان يقال
لا نسلم ان يكون التسلسل اللازم هيهنا من المستحيلات
وانما يكون كذلك ان لو كان تلك الامور الغير المتناهية
مجتمعة في الوجود لكنه ممنوع اذ يجوز ان يكون من
الاسباب المعدات والمعدات ليس من لوازمها
ان يجتمع في الوجود واذا ثبت صغرى الدليل
المورد في اثبات احتياج العالم الى المؤثر وهي
ان العالم محدث فنقول في اثبات كبراه وهي قولنا
ان كل محدث فله مؤثر ان كل محدث ممكن وكل
ممكن فله مؤثر وصغرى هذا الدليل ظاهرة
واما كبراه فنقول في اثباتها ان الممكن لا يقتضي ذاته
شيئا من الوجود والعدم والا لكان واجبا
او ممتنعا وهو محال فيكون حصول الوجود له من مؤثر

البتة لامتناع ترجيح احد طرفي الممكن المساوي للطرف
الآخر بلا مرجح وذلك من بديهيات الاحكام
العقلية وما منعه الا من هو مكابر لمقتضيات العقل منها
فلا يلتفت اليه في المناظرات اصلا واذا كان كذلك
فيصدق ان العالم له مؤثر وهو الحكم المطلوب من الدليل
الفصل الثالث في المسائل التي ابدعناها ونذكر
هيهنا ثلثا منها وفيه اشعار بان المسائل
التي اخترعها المصنف كثيرة لكن ذكر بعضا منها هيهنا
المسئلة الاولى من علم الكلام وهو علم يقتدر معه على
اثبات العقائد الدينية على الغير والزامها اياه بايراد
الحجج ودفع الشبه والمسئلة الثانية من الحكمة وهي علم
باحث عن احوال اعيان الموجودات على ما هي عليه
في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية والمسئلة
الثالثة من علم الخلاف وهو علم يقتدر به على حفظ اي
وضع كان بقدر الامكان المسئلة الاولى من الكلام
نقول ان واجب الوجود واحد وهذا هو المدعى وتحريره
ظاهر واما اثباته فنقول لانه لو لم يكن كذلك بل كان
اكثر منه واقله ان يكون ذلك الاكثر اثنين وان كان
اثنين فلا يخلو من ان يكون بينهما ملازمة او لا يكون

لا سبيل الى شيء منهما فيلزم ان لا يكون اثنين لان فساد اللازم يدل على فساد ملزومه وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون بينهما ملازمة لانه لو كان كذلك يلزم ان يكون بين الواجب وغيره علاقة توجب التلازم بينهما وذلك يوجب الاحتياج اي احتياج احد الواجبين الى الآخر واحتياج الواجب لانه يوجب امكانه وامكان الواجب محال بلا اشتباه قلت ان كون الملازمة بينهما موجبا للاحتياج ممنوع فان قال المعلل اذا كان بين الواجبين تلازم يكون احدهما ملزوما والآخر لازما لا محالة والملزوم محتاج الى لازمه فيكون الواجب الذي هو الملزوم محتاجا الى الذي هو اللازم وهو المط وايضا اذا كان هناك علاقة موجبة للتلازم يكون واجب الوجود محتاجا اليها والا يلزم ان يكون ذلك الواجب مستلزما للواجب الآخر من غير احتياج الى تلك العلاقة فلا يكون هي سببا موجبا للاستلزام وهو خلاف المفروض فنقول ان اردتم باحتياج الملزوم الى لازمه احتياجه بحسب ذاته وحقيقته فممنوع وان اردتم به احتياجه اليه في ملزوميته فمسلم لكن لا يلزم منه ما ينافي واجبية الواجب

وانما يكون كذلك ان لو لزم منه احتياج الواجب في ذاته ووجوده الى غيره وهو ممنوع كيف وان الواجب مستلزم لصفاته اللازمة لذاته مثل العلم والحيوة والقدرة وغيرها مع انه ما لزم منه انتفاء واجبيته وهو ظاهر وعدم الملازمة ايضا محال لانه لو كان كذلك لزم جواز الانفكاك بينهما لانه لو لم يجز ذلك يلزم ثبوت الملازمة بينهما واللازم باطل لان ما هو التقدير بخلافه واما بيان اللزوم فلان الملازمة عبارة عن امتناع الانفكاك بين الشيئين واذا لم يجز الانفكاك بينهما يلزم ذلك الامتناع بالضرورة والانفكاك فيما نحن بصدده محال لانه لا يتاتى الا بان يتحقق احدهما ولا يتحقق الآخر وذلك باطل لان واجب الوجود لا يمكن ان والا لما كان واجبا وهو خلف واذا كان الانفكاك ممتنعا فكذا جوازه لان جواز المحال محال وفيه اي في هذا الدليل منع لطيف دقيق وهو ان يقال ان عنيت بجواز الانفكاك في قولك ان عدم الملازمة بين الواجبين يوجب جواز الانفكاك بينهما جواز الافتراق هناك وهو وجود احدهما مع عدم الآخر

فلا نسلم ان اللازم من عدم الملازمة هو هذا اى لا نسلم
ان لو لم يكن بين الموجبين ملازمة يلزم جواز الانفكاك
بينهما بهذا المعنى لجواز ان لا يكون بين الشيئين ملازمة
مع ثبوتهما فى الواقع بالضرورة كقولنا كلما كان الانسان
حيوانا كان الله تعالى موجودا وان عنيت به
جواز ثبوت احدهما دون الآخر على معنى
انه يجوز ثبوت احدهما فى الواقع من غير
احتياج الى الآخر سواء كان ذلك الامر ثابتا فيه
او لم يكن فذلك لازم لكن لم قلتم انه محال
يعنى نسلم ان هذا الامر يلزم من عدم اللزوم بين الموجبين
لكنه لا نسلم انه محال فلا بد له من دليل ويمكن ان يجاب
عن هذا الدليل بطريق النقض ايضا وتوجيهه ان
يقول الناقض دليلكم هذا بجميع مقدماته غير صحيح لانه يوجب
ان لا يكون شئ علة لشئ واللازم باطل بالاتفاق
واما بيان اللزوم فنقول فيه انه لو كان كذلك
فلا يخلو اما ان يكون الموجب مستلزما لمعلوله او لا
لا سبيل الى شئ منهما اما الاول فلانه يوجب
احتياج الملزوم الى اللازم كما ذكرتم فيلزم ان
يكون العلة الموجبة محتاجا الى معلولها وهو مح

كما يجب بطريق المناقضة ٢٣

وعدم الملازمة ايضا محال لانه يوجب جواز الانفكاك
المعلول عن علته الموجبة وهو مح لانه يستلزم جواز
التخلف وهو مح كما مر فيكون جوازه ايضا كذلك
لان جواز المحال محال المسئلة الثانية من الحكمة
وهو قولنا واجب الوجود يجب ان يكون
موجبا بالذات وهذا هو المدعى وتحريره ان الواجب
بالذات ما وجب صدور الاثر عنه ان شاء
او لم يشأ والفاعل بالاختيار هو الذى ان شاء
فعل وان شاء ترك والاستدلال عليه فنقول
فيه لو لم يكن موجبا بالذات لكان فاعلا بالاختيار
والتالى بط فالمقدم مثله اما بيان الملازمة فظاهر
لانه لا واسطة بينهما واما بيان بطلان التالى فلانه
لو كان الواجب فاعلا بالاختيار فلا يخلو من
ان يكون فعله فى الازل جايزا او لم يكن وكل
واحد منهما باطل فالقول بكونه فاعلا باطل
وانما قلنا ان كل واحد من القسمين باطل
اما امتناع جواز الفعل فيه فثابت لانه لو كان فعله
ازليا يلزم احد الامرين الممتنعين وهو اما كون
الازلى حادثا او كون الفاعل بالاختيار موجبا

بالذات ولا شك فی کونهما من المسقات وانما
قلنا انه لزم احد هذین الامرین المستحیلین لانه
لا یخلو من ان یکون له قصد وارادة فی ذلک الفعل
او لم یکن فان کان یلزم حدوث فعله علی تقدیر
ازلیته لان ما هو متعلق القصد والارادة یجب
ان یکون معدوما حال القصد والارادة لامتناع
القصد الی ایجاد الموجود وتحصیل الحاصل وهذا
اللازم هو الامر الاول من الامرین الممتنعین
وایضا یلزم علی ذلک التقدیر ان یکون ذاته محلا
للفعل الحادث لان فعل الشیء وصف له قایم
بذاته فیکون الذات محلا له وان لم یکن له فی ذلک
الفعل الصادر عنه قصد وارادة یلزم کونه موجبا
بالذات لا فاعلا بالاختیار هذا خلف لانه خلاف
المقدر اما بیان اللزوم فلان المراد بالموجب لیس
الا ما یصدر عنه الفعل بلا قصد وارادة وهو الامر
الثانی من الامرین الممتنعین واما بیان امتناع
عدم جواز فعله فی الازل فلانه اذ لم یکن فعله
جایزا فی الازل یکون ممتنعا فیه ثم اذا وجد صار
صنعه ممکنا فیلزم الانقلاب المذکور هذا خلف

ای یلزم الانقلاب من الامتناع الذاتی الی الامکان
الذاتی واذا کان اللازم من کون الواجب فاعلا
بالاختیار لشییه باطلا بطل ملزومه ایضا وهو کونه
مختارا فیلزم ان یکون موجبا اذ لا واسطة بینهما
فاذا انتفی الاول تعین الثانی وهو المطلوب هذا تقریر
الدلیل وفیه نظر ووجهه ان یقال ان الازل
اذا نسب الی الشیء فله اعتباران احدهما ان
یکون الازل ظرفا لامکانه ای یمکن فی الازل
ان یکون ذلک الشیء موجودا فی الواقع سواء
کان وجوده ازلیا کالامکان او لا یکون والثانی
ان یکون الازل ظرفا لوجوده فح یکون ذلک
الشیء الموجود ازلیا البتة واذا عرفت هذا فنقول
محال انه یجوز ویمکن فی الازل ان یوجد فعل
الواجب فی وقت من الاوقات وح لا یلزم
شیء مما ذکرتم لا حدوث الفعل علی تقدیر ازلیته
ولا الانقلاب من الامتناع الذاتی الی الامکان
الذاتی فتامل وقد تقرر الرد علیه بطریقة اخری
وهی ان یقال ان ارید بجواز الفعل فی الازل
امکانه الذاتی فیه فنحن نختار انه جایز فیه قوله

ان كان له قصد يلزم ان يكون الشي الازلي حادثا
قلت لا نم ذلك وانما يلزم ان لو كان للفعل وجود
في الازل وليس كذلك بل له امكان فيه ولا
يلزم من ازلية الوجود وامكان ازليته وان
اريد به امكان الوقوع مختارا انه غير جايز قوله
يلزم الانقلاب قلنا لا نم وانما يلزم ان لو لم يكن
ممكنا بالذات وهو ممنوع وجوابه اي جواب
هذا الدليل الدال على كون الواجب موجبا بالذات
على وجه المعارضة ان يقال ما ذكرتم من الدليل
وان دل على ذلك المطلوب الذي ادعيتموه ولكن
عندنا ما ينفيه وذلك لانه لو كان الواجب موجبا
بالذات يلزم احد الامرين وهو اما كون الواجب
معلولا لغيره او كونه جايز العدم وكل واحد منهما
اي كل من الامرين المذكورين باطل وبطلان اللازم
يدل على بطلان الملزوم وانما قلنا ذلك اي
ان كون الواجب موجبا بالذات يوجب احد
الامرين المستعين لانه لو كان الواجب موجبا
بالذات فلا بد وان يكون له فعل يصدر عنه اولا
فيكون معلوله الاول موجودا معه لان ذلك

المعلول لا يخ اما ان يتوقف على امر آخر غيره اولا
فان كان الامر الاول يلزم ان يكون المعلول
الاول هو ذلك الامر لانا فرضناه اياه فيلزم
خلاف التقدير وان كان الثاني يجب ان يكون
ذلك معه والا يلزم الترجيح بلا مرجح وذلك
على الموجب مستحيل بخلاف الفاعل المختار واذا
وجد معلوله الاول معه فلا يخلو من ان يكون معلوله
الاول جايز العدم او لم يكن كذلك فان لم يكن جايز
العدم يلزم ان يكون واجبا لان ما لا يمكن عدمه
يجب وجوده البتة فح يلزم ان يكون ذلك
الواجب الذي هو المعلول الاول معلولا لغيره
وذلك هو الواجب الذي فرض موجبا بالذات
وهذا هو احد الامرين الباطلين وان كان
ذلك المعلول الاول جايز العدم كان الواجب
ايضا جايز العدم وكل ما كان المعلول جايز العدم
كانت علته الموجبة ايضا كذلك لان المعلول لازم لها
اي للعلة الموجبة اياه وجواز عدم اللازم يوجب
جواز عدم الملزوم فلزم ان الواجب يكون مما هو
جايز العدم هذا خلف او هو ايضا احد الامرين

المستعين فيلزم ان لا يكون الواجب موجبا بالذات
فيكون فاعلا بالاختيار وهو منافٍ في مطلوبكم
قلت وفي هذه المعارضة نظر وهو ان يقال
ان جواز العدم يجوز ان يراد منه معنيان احدهما
ان يكون الشيء بحيث يصح طريان العدم عليه بالنظر
الى مجرد ذاته وان لم يصح ذلك بالنظر الى العلة الموجبة
اياه بناء على كونها ضرورية الوجود في الخارج كان
العقل الاول بالنسبة الى الواجب عندهم فان
العقل الاول لا يقتضي وجوده بالنظر الى ذاته
فيكون عدمه جائزا بالنظر اليها وان لم يجز ذلك
بالنظر الى وجود واجب الوجود والثاني انه يصح
طريان العدم عليه في الواقع بان لم يكن علته
الموجبة اياه ضرورية فيه واذا عرفت هذا فنقول
ان اردتم بجواز العدم ههنا المعنى الاول نختار
ان المعلول الاول جائز العدم واما قولكم ان
امكان المعلول يوجب عدم امكان العلة ممنوع
وسنده ما ذكرنا من العقل الاول بالنسبة الى
الواجب وان اردتم به المعنى الثاني فاختيارنا
انه لا يجوز عدمه ولا يلزم منه ان يكون المعلول

الاول واجب الوجود وانما يلزم ذلك ان لو كان نفي
عدم الجواز بهذا المعنى موجبا لانتفاء الامكان الذاتي
وهو ممنوع وسنده ايضا ما مر مما ذكرناه آنفا **تنبيه**
اي هذا الكلام المذكور ههنا تنبيه على جواب دخل
مقدر على المعارضة المذكورة ههنا وتقريره ان يقال
لا يمكن للسائل ان يعارض المعلل في الدلائل العقلية
لان السائل اذا سلم دليل المعلل وصدقه يلزم ان
يصدق المدلول ايضا لان تصديق الملزوم يوجب
تصديق لازمه وتسليمه فعلى هذا يلزم ان يكون
الاستدلال على ما يناقض المدلول موجبا لتصديق
المتناقضين وهو محال فيكون هذا الاعتراض نقضا
لدليل المعارض على سبيل الاجمال وتقرير الجواب
ان يقال انه **يشبه ان يكون هذه المعارضة في العقليات**
كالنقض الاجمالي لذلك الدليل الذي استدل
به المعلل على مطلوبه لان ما ذكره السائل في مقام
المعارضة هو ان دليلكم لو كان صحيحا بجميع مقدماته
صحيحا لما صدق نقيض مذكوره لكن عندنا دليل دال
على صدقه فلا يكون صحيحا فح يكون محصل المعارضة
نقضا اجماليا لانها يدل على ان دليل المعلل ما

يحتمل ان يستدل به على المطلوب المذكور وقيل انما خص
المصنف الكلام هنا بالمعارضة في الدلايل النقلية
لانها مزيفات بالنسبة الى مدلولاتها بخلاف الادلة
العقلية اذ هي امارات على تحقق المدلول ولا يلزم
من تحقق امارات الشي تحقق ذلك الشي المسئلة
الثالثة من علم الخلاف قال الشافعي رحمه الله الاب
يملك اجبار البكر البالغة على النكاح خلافا لابي حنيفة رحمه الله
واصل ابي حنيفة فيها ان علة الولاية الصغر واصل
الشافعي انها البكارة لنا يفيد ان احدى الولايتين ثابتة
وهي اما ولاية طارية قبل الاجبار او ولاية طارية
عند الاجبار وايا ما كان من الولايتين يحقق ولاية
خاصة وهي تحقق ولاية خاصة يلزم ان يحقق مطلق
الولاية الذي هو المطلوب هنا لان ثبوت العام
من لوازم ثبوت الخاص جزما وانما قلنا احدى الولايتين
ثابتة لانه لا يخلو من ان يكون لنا شمول الولاية للوقتين
الذين احدهما وقت الاجبار والآخر سابقا عليه علة
لاحد الشمولين مطلقا اي شمول وجود الولاية
للوقتين وشمول عدمها لهما اولم يكن علة وايا ما كان
من العلة وعدمها يلزم احدى الولايتين اما على الاول

الى صفتين اما واذا كان له علة
فظاهر لان شمول الولاية
على التقدير عليه مستو الكلاه
مطلقا اولم يكن يلزم احدها
الولايتين

فلا حاجة الى البيان لان استلزام مجموع الامرين
احدهما في غاية الظهور واما على الثاني فلان انتفاء
علة الشي يستلزم انتفاء ذلك الشي فاذا لم يوجد احد
من الشمولين يلزم ثبوت الافتراق الذي هو من
موجبات المطلوب فان قلت لا يخلو اما ان يكون
مراد المصنف بقوله لاحد الشمولين مطلقا مجموع بعض
الشمولين في ضمن الشمولين او بعضا منهما لا سبيل
الى شي من الاحتمالين اما الى الاول فلانه يلزم
من انتفاء العلة انتفاء المجموع وهو لا يوجب الافتراق
الموجب للمطلوب وهو ظاهر واما الى الثاني فلانه لا يوجب
انتفاء النقيض ان لا يتحقق شي من الشمولين اصطلاحا
يلزم الافتراق المستلزم للمطلوب وان اراد معنى ثالثا
فليبين اولا حتى يتكلم عليه ثانيا قلت يجوز ان يكون
مراده من ذلك كل واحد واحد من الشمولين كما
ينبئ عنه قوله مطلقا وبلا تصريح لا يتوجه اليه شي وكما
ذكرتم لا يقال يجوز ان يكون مراده ذلك لانه
يستدعي ان يكون شي واحد علة لامرين متنافيين
وهو ممتنع لانه يوجب تنافي اللوازم مع وحدة الملزوم
وهو باطل لانا نقول ان المستدل لما ادعى ان العلة

المذكور واقعة او ممكنة في الواقع حتى يتدح ذلك
في كلامه بل محصل كلامه ان الواقع لا يخلو من العلية
ونقيضها وعلى تقدير كل منها يلزم المط ولا شك
ان امتناع احدهما لا ينافي ذلك وذلك ظاهر نعم لو
منها شي آخر وسوانه يلزم ح ان لا يكون هناك
مدلول يجب الوجود وذلك مناط اثبات ما هو
المطلوب هنا وانما قلنا لا يتحقق الملازمة لان يتاح
يقتضي ترتب الداير على المدار مرة بعد اخرى
في الواقع حتى يتحقق له صلوح العلية بالنسبة الى الداير
كما قرر في موضعه وذلك مناف لاستحالة كل
من الداير والمدار في الواقع وان لم يكن شمول
الولاية للوقتين علة لاحد الشمولين فكذلك يلزم
ثبوت المطلوب لان عليته ليست مدار النقيض
شمول العدم وجودا وعدما في نفس الامر لانه لو ثبت
شمول الولاية او للافتراق ثبت نقيض شمول العدم نه
سوا كانت
العلية محققة او لم يكن كذلك وفيه بحث لانه ان
اراد بهذا الكلام ان نقيض شمول العدم نسبته
الى تحقق العلية وعدمها سوا عقلا فمسلم لكنه لا يفيد
لان الاحتمال العقلي لا يعتد به في مقام التعليل

وان اراد به استوا نسبته في الواقع وفي نفس الامر
ممنوع لانه يجوز ان يكون كل من شمول الوجود و
الافتراق بحيث لا ينفك عن تلك العلية فلا يتحقق
نقيض شمول العدم بدونها واذا لم يكن العلية
مدار النقيض شمول العدم يلزم ثبوت نقيض
شمول العدم على تقدير انتفاء العلية ايضا لان العلية
اذا كانت ثابتة كان نقيض شمول العدم ثابتا فعند
عدمها يجب ان يكون ثابتا و لا
اي وان لم يكن نقيض شمول العدم ثابتا على تقدير
على تقدير انتفاء العلية ايضا كانت العلية مدارا له
وجودا وعدما سبق بيان اللزوم ان نقيض
شمول العدم يوجد على تقدير وجود العلية كما ذكرنا
قبل وانما عدم على تقدير عدمها ايضا يلزم الدوران
وجودا وعدما البتة وفي هذا المقام ايضا نظر لانا
لا نسلم المدارية لا وجودا ولا عدما اما وجودا فلان
مطلق اللزوم بين الشيئين لا يستلزم الدوران بينهما
كما اسلفنا في الشق الاول واما عدما فلانه يجوز
ان يكون وقوع عدم النقيض شمول العدم على تقدير
عدم العلية اتفاقيا غير ناشئ عن الدوران بين

من اشتراط التكرار في
ثبوت المدارية ١٢ه

حيز العدم كما في ساير الاعدام المجتمعة في الوقوع اتفاقا
وايضا ان هذا الدليل لو كان بجميع مقدماته صحيحا
يلزم ان يكون الممتنع بالذات ممكنا خاصا واجب الوجود
وهو باطل ببديهة العقل اما بيان اللزوم فلان نقول
ان الممتنع بالذات لا يخلو من ان يكون ممكنا بالامكان
الخاص اولا فان كان فذاك لان ثبوت العام
لازم لثبوت الخاص وان لم يكن وكل ممكن كذلك
يجب ان يكون ممكن الوجود والا يلزم ان يكون
الخاص مدارا للامكان العام الذي ذكرناه وجودا
وعدما فيتخلف واذ ثبت نقيض شمول العدم فاما ان يتحقق
بتحقق شمول الولاية للوقتين اولا الافتراق
واياما كان من شمول الولاية للوقتين او
الافتراق بين الولايتين يلزم ثبوت احدى
الولايتين الخاصتين وهو المط الحاصل من
الترديد المذكور المستلزم لمطلق الولاية الذي هو
المطلوب الاول كما ذكرنا في صدر البحث فان قيل
سلمنا ان العلية المذكورة يعني علية شمول الولاية
للوقتين بالنسبة الى احد الشمولين ليست مدارا
لنقيض شمول عدم الولاية لهما في الواقع وفي

نفس الامر لكن لم قلتم انها كذلك على تقدير عدم
علية شمول الولاية للوقتين لجواز ان يكون ذلك التقدير
المذكور محالا والمحال جاز ان يستلزم المحال وهذا
المنع عندهم يسمى المنع على التقدير وهو منع الامور
الثابتة في الواقع على تقدير امر مستحيل ومستنده
ما ذكره من قوله يجوز ان يكون التقدير محالا والمحال
جاز ان يستلزم المحال نقول هذا المنع لا
يضرنا لانه لا يخلو اما ان يكون ذلك التقدير ثابتا
في الواقع ام لا فان كان ذلك التقدير ثابتا في
نفس الامر تم ما ذكرنا من الدليل سالما عن المنع
المذكور وان لم يكن وذلك التقدير ثابتا في نفس
الامر يلزم ثبوت العلية والا يلزم ارتفاع
النقيضين وبها يحصل المقصود كما مر في
الشق الاول من الترديد المذكور والله اعلم
بالصواب واليه المرجع والمآب

م

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى آلاء ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
وكفى عبده ١١٧٥

قيل مر الاصمعي في بادية فرأى حجرا مكتوبا عليه

الا ايها العشاق بالله اخبروا   اذا حل عشق بالفتى كيف يصنع

فكتب الاصمعي تحته

يداري هواه ثم يكتم سره   ويخشع في كل الامور ويخضع

فرأى في اليوم الثاني هذا البيت تحته

فكيف يداري والهوى قاتل الفتى   وفي كل يوم روحه تتقطع

فكتب الاصمعي تحته

اذا لم يطق صبرا وكتمان سره   فليس له شي سوى الموت انفع

فرأى اليوم الثالث شابا واضع رأسه عليه

وقد مات فكتب الاصمعي هذا البيت

هنيئا لارباب النعيم نعيمهم   وللعاشق المسكين ما يتجرع

سمعنا اطعنا ثم متنا فبلغوا   سلامي على من كان للوصل

يمنع